
3 1761 09703565 3





Alttestamentliche Studien

von

B. D. Eerdmans
ordentlicher Professor der Theologie in Leiden

IV

Das Buch Leviticus



Verlag von Alfred Töpelmann
(vormals J. Ricker) Gießen 1912

Inhalt.

Vorwort.

Es war ursprünglich meine Absicht im IV. Hefte dieser Studien Leviticus und Numeri zu behandeln. Die vielen religionsgeschichtlichen Fragen, welche sich bei einer Behandlung von Leviticus in den Vordergrund drängen, haben den Umfang der Untersuchung über Leviticus dermaßen vergrößert, daß die Besprechung der Probleme, welche Leviticus darbietet, jetzt als besonderes Heft erscheint.

Das Buch Leviticus enthält fast nur Gesetze kultischen Inhalts. In den Kapiteln 8—10 finden wir eine Erzählung, welche sich an Exod. 25—40 anschließt. Aber auch diese Erzählung verrät an verschiedenen Stellen gesetzliche Tendenz.

Man ist darüber einer Meinung, daß die Gesetze, welche sich im Leviticus vorfinden, zu den verschiedenen Schichten der priesterlichen Literatur gehören, d.h. man nimmt an, daß diese Gesetze in der exilischen oder nachexilischen Zeit entstanden seien. „Die Frage nach dem Ursprung des Leviticus ruft zunächst der denkbar einfachsten Antwort: ganz Leviticus gehört zu P; darüber besteht kein Dissens" sagt A. Bertholet in der Einleitung zu seinem Kommentar über Leviticus. Die nachstehende Untersuchung unternimmt es, die Richtigkeit dieser Antwort in Abrede zu stellen.

Das Bild, das die kultische Analyse sich von der Zusammenstellung des Buches Leviticus entworfen hat, ist im kurzen folgendes: Der priesterlichen Grundschrift, dem historisch-legislativen Werke P^2, gehören nur sehr wenige Teile des Buches an. Sie finden sich zersprengt in Lev. 8. 9. 10. 16. Mit diesen Bestandteilen der Grundschrift wurden verschiedene Gesetzeskörper verbunden. Die Opferthora Lev. 1—7, die Reinigkeitsgesetze Lev. 11—15 und das sogen. Heiligkeitsgesetz Lev. 17—26 wurden durch Redaktoren in den jetzigen Zusammenhang aufgenommen. Dabei wurden sie überarbeitet. Das Heiligkeitsgesetz wurde im Exil verfaßt und bildet eine Vorstufe zu der eigentlichen priesterlichen Gesetzgebung, welche für die Bedürfnisse der nachexilischen Gemeinde geschaffen ist. Diese Gesetzeskörper sind in literarischer Hinsicht alle jung. Das schließt jedoch nicht aus, meint Bäntsch, (Exod. Lev. Num. Einl. S. LVII), daß sich in materieller Hinsicht viel altes Gut darin vorfindet. Im Exil wäre ja aus dem Priesterstande eine Schule von Leuten entstanden, die das, was sie früher praktisch getrieben hatten, jetzt zu Buch und in ein System brachten. Diese Gesetzgeber werden in ihren Kultusordnungen sich vielfach an die alte jerusalemische Tempelpraxis angeschlossen haben. Und doch ist unter ihrer Hand ganz etwas anderes aus

diesen alten Kultusordnungen geworden. Das im Exil erwachte Sündenbewußtsein und das daraus entspringende Bedürfnis nach Sühne hat dem gesamten Kult einen Zug düsteren Ernstes aufgeprägt. Daher befaßt sich der Priesterkodex ausschließlich mit dem Kultus, dem Mittel Sühne zu erlangen. Die priesterlichen Gesetze beschreiben die nachexilische Theokratie (J. Wellhausen, Isr. und Jüd. Gesch. [4] S. 183).

Wir fangen unsere Prüfung dieser allgemein verbreiteten Ansicht an mit einer Besprechung von

Leviticus 1—7.

Die Kapitel 1, 2 und 3 enthalten die Gesetze über Brandopfer (Kap. 1), Speisopfer (Kap. 2) und Mahlopfer (Kap. 3), welche Jahve zu Moses aus dem Ohel Moʿed heraus sprach.

Bei der Darbringung dieser Opfer fungieren nur zwei Kategorien von Personen: die Priester und Laien.

Wenn jemand ein ʿOla als Korbân darbringen will, soll er ein Rind oder ein Stück Kleinvieh an den Eingang des Zeltes bringen. Es sollen nur männliche fehllose Tiere dargebracht werden. Wird ein Rind als Opfertier dargebracht, so soll der Opferer es schlachten, wie es scheint am Eingang des Zeltes. Ist es ein Stück Kleinvieh, alsdann soll der Opferer es schlachten auf der Nordseite des Altars. In beiden Fällen soll er vor dem Schlachten seine Hand auf den Kopf des Opfertieres legen. Die Söhne Aarons, die Priester, sollen das Blut rings an den Altar sprengen. Der Opferer soll alsdann dem Tiere die Haut abziehen und es in seine Teile zerlegen. Darauf sollen die Priester Feuer auf den Altar tun, das Holz schichten und die Stücke des Tieres samt dem Kopfe und dem Fett auf die Holzstücke legen. Der Opferer soll die Eingeweide und Füße mit Wasser waschen und auch diese werden auf die Holzstücke gelegt. Darauf soll der Priester das Ganze in Rauch aufgehen lassen (1, 1—13).

Dieselben Bestimmungen, welche Lev. 1 für die Brandopfer gegeben werden, gelten auch für die Mahlopfer. Als Mahlopfer kann jedoch auch ein weibliches Tier dargebracht werden. Der Opferer soll es schlachten am Eingang des Zeltes. Er soll das die Eingeweide umhüllende Fettnetz usw. ablösen und diese Stücke Jahve als Feueropfer widmen. Die Priester sollen das Blut sprengen und die Stücke als Feueropfer darbringen, nachdem sie es auf das ʿOla gelegt haben, das auf die über dem Feuer liegenden Holzscheite aufgelegt ist (3, 1—5). Auch wenn das Mahl-

opfertier aus dem Kleinvieh genommen wird, soll es am Eingang des Zeltes geschlachtet werden.

Die einzelnen Personen, welche an der Opferhandlung beteiligt sind, sind also die Priester und der Opferer. Der Laie schlachtet, zieht die Haut ab, zerlegt das Tier in Stücke, wäscht die Eingeweide und Füße und löst bei dem Mahlopfer das Fett ab. Die Priester dienen nur dazu, den Altar zu bedienen und nehmen dazu vom Opferer Blut, Stücke und Fett in Empfang.

In dem hebräischen Text schlachtet der Opferer. LXX haben anstatt des Singulars den Plural gelesen (1, 5. 6 und an anderen Stellen). Es leuchtet aber ein, daß diese Lesart die richtige nicht sein kann, denn in diesem Falle könnten nur die Söhne Aarons Subjekt sein. Wenn dem so wäre, würde das Subjekt jedoch gleich dem ersten Verbum gefolgt sein und nicht erst nach dem zweiten Verbum והקריבו erbracht werden. Man hat darum mit Recht die Richtigkeit des hebräischen Textes nicht bezweifelt.

Carpenter hat vermutet, daß diese Thora in überarbeiteter Form vorliegt. Namentlich der Umstand, daß Lev. 1, 5. 7. 8 „die Söhne Aarons“ erwähnt, während 1, 9 nur von „dem Priester“ redet, wird dafür beigebracht. Die „Söhne Aarons“ wären später in den Text vom Redaktor nachgetragen. Diese Abwechslung scheint aber vielmehr daraus zu erklären zu sein, daß mehrere Priester bei der Darbringung des Opfers tätig waren, geradeso wie noch jetzt mehrere Priester in der katholischen Messe offiziieren. Bäntsch bezieht (Lev. S. 311) „den Priester“ auf den eigentlich fungierenden Priester und versteht unter „die Priester“ die assistierenden Priester. Aus 3, 5, wo das „in Rauch aufgehen lassen“ von den Söhnen Aarons stattfindet (während 1, 9. 13; 3, 11. 16 der Priester Subjekt ist), scheint mir zu folgen, daß dieses Gesetz keinenfalls ursprünglich nur einen Priester erwähnt hat. Es wird nur im allgemeinen festgestellt, welche Handlungen bei der Darbringung des Opfers von Priestern, und welche von Laien vollzogen werden sollen. Carpenters Vermutung ist darum abzuweisen.

Diese Vorschriften über die Tieropfer sollen nach Wellhausen c. s. aus der nachexilischen Zeit herrühren. Es mag sein, daß der Gesetzgeber sich hier an den Usus des jerusalemischen Tempelkultes angeschlossen habe, jedenfalls sei diese Thora niedergeschrieben worden in Hinsicht auf die nachexilische Gemeinde. Als literarisches Ganze gilt diese Opferthora sogar für jünger als P[2]. Aus dieser Theorie folgt, daß das jetzt vorliegende Gesetz der nachexilischen Opferpraxis entsprechen muß. Wenn die priesterliche Gesetzgebung, wie dieselbe jetzt vorliegt, beabsichtigt zu beschreiben, wie die Theokratie ist (Wellhausen, Isr. u. Jüd. Gesch.[4]

S. 183), so muß die nachexilische Sitte zu dem stimmen, was von dieser Thora vorgeschrieben wird. Wie könnte von derselben sonst angenommen werden, daß sie beschreibe, was ist?

Wenn wir die nachexilische Opferpraxis mit diesem Gesetze vergleichen, fällt es aber sofort auf, daß dieselbe nicht mit Lev. 1—3 übereinstimmt. In Lev. 1 wird die Haut von dem Opferer abgezogen, in der nachexilischen Zeit aber gehörte dies zu den Pflichten des Priesters. 2. Chron. 29, 34 berichtet, daß zur Zeit des Königs Hiskia zahlreiche Brandopfer dargebracht wurden. Jeder, den sein Herz dazu trieb, brachte ein Brandopfer. „Nur waren die Priester zu wenige, so daß sie nicht allen Brandopfern die Haut abziehen konnten; da halfen ihnen ihre Stammesgenossen, die Leviten, bis das Geschäft zu Ende war.“ Mit Recht bemerkt J. Benzinger zu dieser Stelle (die B. d. Chron. 122): „das Eigentümliche ist, daß die Erzählung es als das Normale ansieht, daß die Priester das Geschäft besorgen“.

Auch an anderen Stellen wird der Laie von Beteiligung an der Darbringung des Opfers ferngehalten. 1. Chron. 23, 28 schreibt vor, daß die Leviten die Söhne Aarons bei dem Kultus unterstützen sollen. Diese Unterstützung besteht nach 2. Chron. 30, 16f.; 35, 6. 10 auch darin, daß sie die Pesachopfer schlachten und also eine Handlung verrichten, welche nach P durch den Opferer selbst vollzogen werden soll. Auch Esra 6, 20. ist es ganz regelmäßig, daß die Leviten die Pesachopfer schlachten.

Die Chronik beschreibt hier die Opferpraxis, welche auch in der Mischna vorausgesetzt wird. Im Traktat Zebachim heißt es zwar 3, 1, daß Schlachten im allgemeinen sogar durch Weiber, Sklaven und Unreine geschehen kann, diese Bemerkung dient aber nur dazu, zu beweisen, daß derjenige, der das Opfer schlachtet, fesul (untauglich) sein kann, ohne daß dadurch die Giltigkeit des Opfers beeinträchtigt wird. Es wird aber immer angenommen, daß das Schlachten, Blutauffangen usw. durch die Priester geschieht. Die Laien hatten sich an der eigentlichen Opferhandlung so wenig zu beteiligen, daß in dem dritten Tempel sogar dreizehn Einwurfkasten (Schofaroth) angebracht waren, deren sechs die Aufschrift „für freiwillige Opfer“ (נְדָבָה) trugen. Der Laie konnte also in der einfachsten Weise ein freiwilliges Opfer darbringen. Er hatte nur das Geld dazu in einen dieser Schofaroth zu werfen. Die Priester brachten für den Betrag ein Brandopfertier dar, dessen Fleisch geopfert wurde, und dessen Haut dem Priester verfiel (Schekalim 6, 5. 6).

Natürlich haben die Kommentatoren die Diskrepanz zwischen Lev. 1—3 und der Chronik bemerkt, ohne jedoch in Zweifel zu

ziehen, daß Lev. 1—3 zu den jüngeren priesterlichen Bestandteilen des Hexateuchs gehört. Sie beruhigen sich dabei, 2. Chron. 29, 34 spätere Kultpraxis zu nennen (A. Bertholet, Lev. S. 5; B. Bäntsch Lev. S. 311). Zur Zeit des Chronikschreibers war diese Praxis etwas ganz Gewöhnliches. Wenn diese Gesetzgebung jünger ist als P ², so muß sie dem 4. Jahrhundert angehören. Da bleibt also kein Raum für die Einführung der neuen Praxis, denn auch der Chronist hat in dem letzten Viertel dieses Jahrhunderts geschrieben. Jaddua war der letzte ihm bekannte Hohepriester (Neh. 12, 11. 22).

Dazu kommt, daß zur Zeit Esras die Leviten schon die Helfer der Priester waren (Esra 8, 15. 17; Neh. 8, 7. 9. 11. 13; 9, 4. 5; 13, 5. 10. 13). Neh. 11, 18 berichtet, daß zu dieser Zeit in Jerusalem 284 Leviten wohnten, welche natürlich im Heiligtum Dienst taten. Bei dieser Sachlage scheint es mir sehr unwahrscheinlich, daß die Gesetze, welche die damalige Theokratie beschreiben, diese Leviten mit keinem Wort erwähnen würden. Diese Bemerkung gilt nicht nur für Lev. 1—3, sondern bezieht sich auf das ganze Buch Leviticus. Leviticus redet nicht von den Leviten, nennt sie nicht! Es kann darum meines Erachtens keinem Zweifel unterliegen, daß die Analyse den Sachverhalt auf den Kopf stellt. Wenn wir annehmen, daß Lev. 1—3 der vorexilischen Periode angehört, so erklärt sich alles. In der nachexilischen Zeit waren Priester und Leviten bei der Darbringung der Opfer betätigt, wie aus Esra und der Chronik hervorgeht. Diese Leviten waren die Nachkommen der Priesterfamilien, welche mit den verschiedenen Jahve-Heiligtümern, die in der vorexilischen Periode existierten, verbunden waren. Nach der Reformation unter Josia wurden diese Priester unter die jerusalemischen Tempelbeamten aufgenommen (2. Kön. 23, 9). Es wurde ihnen aber nicht erlaubt, zum Altar hinanzusteigen. Ezech. 44, 11 beschreibt die Zustände, welche nach Einführung des deut. Gesetzes tatsächlich eingetreten waren, indem es vorschreibt, daß die Leviten im Heiligtume Dienst tun sollen und zwar als Wachen an den Toren des Tempels und als Diener des Tempels. Sie sollen das Brandopfer und das Schlachtopfer für das Volk schlachten und sie sollen ihnen aufwarten, sie zu bedienen. Das ist gerade der Zustand, welcher in Esra und in der Chronik beschrieben wird. Jetzt kommt aber die Hypothese des nachexilischen Ursprunges von Lev. 1 ff., die die klare Sachlage trübt und den sehr begreiflichen Geschichtsverlauf zerstört, indem sie uns nötigt, eine Zwischenstufe in der Kultpraxis anzunehmen, welche in keinem nachexilischen Texte vorausgesetzt wird.

Man hat darauf hingewiesen, daß Lev. 1 den nachexilischen Charakter an der Stirn geschrieben trägt, weil nach V. 4 auch

das Brandopfer Sühne schafft. „Darin äußert sich das eigentliche Wesen der gesamten Opferordnung P's. Sie ist nichts als ein großer Sühne-Apparat“ (Bertholet, Lev. S. 4). Dieser Behauptung liegt eine bestimmte Vorstellung über die Entwickelung des Sühnebegriffs zugrunde, auf welche wir bei der Behandlung der Sünd- und Schuldopfer zu sprechen kommen. Es sei aber schon hier bemerkt, daß die Meinung, daß das Brandopfer in der älteren Zeit nicht dargebracht wurde um Sühne zu erwirken, sich angesichts 1. Sam. 3, 14; 26, 19 als falsch erweist. Diese Texte setzten voraus, daß jegliches Schlachtopfer Sühne erwirken kann. Übrigens ist die Opferordnung hier so wenig ein großer Sühne-Apparat, daß der Begriff Sühne bei den Speisopfern und Mahlopfern in Kap. 2 und 3 gar nicht vorkommt, und auch in den andern betreffenden Abschnitten, welche P zugeschrieben werden, fehlt (Lev. 7, 11 ff.; 22, 23. 29; 23, 19; Num. 6, 14 ff.; 5, 15 ff.; 15, 1 ff.).

Unserer Ansicht, daß Lev. 1 ff. vorexilischer Herkunft sein muß, nähert sich am meisten die Vermutung Carpenters, daß der ursprüngliche Bestand von Lev. 1—3 älter als P^2 sei. Er hat hingewiesen auf 1, 7, wo die Priester das Altarfeuer anzuzünden haben und meint, daß dieser Vers nicht stimme zu P^2's Vorstellung vom himmlischen Ursprung und von der Permanenz des Altarfeuers (6, 6; 9, 24). Bertholet ist geneigt, ihm beizustimmen (Lev. S. 1). Bäntsch dagegen meint, Lev. 6, 6 sei die Beschreibung einer späteren Sitte und nimmt an, daß man zur Zeit der Abfassung von Lev. 1 noch nicht beständig Feuer auf dem Altar unterhielt. Ich glaube jedoch nicht, daß Lev. 1, 7 und 6, 6 mit einander in Widerspruch stehen, weil aus 1, 7 nicht folgt, daß auf dem Altar kein Feuer brannte. Der Feuerherd des Altars hatte 12 Ellen Länge und Breite, d. h. war 36 M^2 groß. Darauf brannte natürlich nicht nur ein Holzscheit, sondern mehrere, je nach Bedürfnis. Wenn der Altarherd nicht ausreichte, wurde nach 1. Kön. 8, 64 sogar auf dem Boden des Vorhofs Feuer zum Opfern entzündet. Die nicht leicht brennbaren Fleischstücke eines ʿOla bedurften eines gut brennenden Feuers und wurden dazu auf eine Holzschicht gelegt, während die leicht brennbaren Fettteile des Mahlopfers über das Brandopfer gelegt wurden (Lev. 3, 5). Daß das Feuer dem ewig brennenden Altarfeuer entnommen wurde, wenn ein ʿOla dargebracht werden sollte, ist leicht verständlich. Die Heiligkeit und Permanenz des Altarfeuers ist in verschiedenen Religionen etwas so Gewöhnliches und Selbstverständliches, daß wir Lev. 6, 6 nicht als eine spätere und ungewöhnliche Praxis betrachten können (siehe auch zu Lev. 6 f.).

Bis jetzt war von Lev. 2 noch nicht die Rede. Man hat

richtig bemerkt, daß Lev. 3, 1 genau 1, 2 f. entspricht. 1, 2 handelt über Tieropfer. V. 3 setzt den Fall, daß das Tieropfer ein ʿOla ist. Dabei schließt 3, 1 vorzüglich an, wo der Fall erörtert wird, daß das Tieropfer ein „Erfüllungsopfer“ (zebaḫ šelamim) ist. Dazwischen stört Kap. 2, indem es über den Fall handelt, daß jemand ein Speisopfer darbringen will. Es ist darum sehr wahrscheinlich, daß das Kapitel ursprünglich nach Kap. 3 gestanden hat (Bäntsch, Lev. S. 314). Die Einleitungsformel V. 1 entspricht den Formeln, welche 4, 2; 5, 1 vorkommen. Es würde also nach Kap. 3 gut passen. Bäntsch wird wohl recht haben, wenn er annimmt, daß die Umstellung vorgenommen wurde, weil jedes Brandopfer von einem Speisopfer begleitet wurde.

Das Kapitel gebraucht im ersten Verse die dritte Person fem. Von V. 4 an wird aber die zweite Person gebraucht, und in V. 11—13 findet sich die zweite Person plur. Die Ähnlichkeit der Verbalformen der dritten Person fem. und der zweiten Person masc. sing. ist wohl Ursache des Personenwechsels. Bertholet ist geneigt, in V. 11—13 wegen der zweiten Person plur. ein sekundäres Element zu sehen. Bäntsch nimmt das nicht an, sondern erachtet es als möglich, daß der Passus aus besonderer Quelle stammt. Ich glaube nicht, daß die zweite Person plur. genügenden Grund für eine solche Vermutung darbietet. V. 13 gebraucht ja wieder die zweite Person singul. Er schließt sich bei V. 12 gut an. Die zweite Person singul. hat in diesem Kapitel immer allgemeine Bedeutung. Es ist also geradezu sehr natürlich, daß V. 11 und 12 einmal den Pluralis gebrauchen.

Bertholet, der V. 11—13 für sekundär hält, meint, daß das Verbot des Gesäuerten (V. 11) der Praxis aller Zeit nicht entspreche und sich daher selbst in P nicht ganz konsequent durchsetzen ließ (Lev. S. 8). Die Gründe für diese Meinung werden besser bei der Behandlung von Lev. 7 geprüft. Hier sei nur bemerkt, daß der Gebrauch Ungesäuertes zu opfern jedenfalls alte Sitte war (Exod. 23, 18; 34, 25). Es kann deshalb nicht behauptet werden, daß V. 11—13 in einem älteren Gesetze unpassend wären.

Im ganzen Kapitel 2 kommt nichts vor, was auf spezifisch nachexilische Sitte hinweist. Mincha, Speisopfer, kommt als solches auch in der vorexilischen Literatur vor: 1. Sam. 2, 29; 3, 14; 2. Kön. 16, 15 usw. Von dieser Seite steht also unserer Vermutung, daß Lev. 1—3 vorexilischen Ursprungs sind, nichts entgegen.

Lev. 4 und 5 enthält Gesetze über die Sünd- und Schuldopfer, ḫaṭṭât und ašam. 4—5, 13 ist vom Ḫaṭṭât, 5, 13—26 ist vom Ašam die Rede. Hier sind wir also, nach den Ansichten der Schule

Wellhausens, bei einem zentralen Punkte angelangt, da für P die Sühne Hauptsache ist.

In Kap. 4 wird vorgeschrieben, daß der gesalbte Priester, der sich unvorsätzlich gegen eines von den Geboten Jahves vergeht, ein Ḫaṭṭâṭ darbringen soll. Er soll ein fehlloses junges Rind an den Eingang des Zeltes bringen, seine Hand auf den Kopf des Tieres legen und es vor Jahve schlachten. Er soll von dem Blute nehmen und siebenmal vor dem heiligen Paroket sprengen. Auch soll er von dem Blute an die Hörner des Räucheraltars, der vor Jahve im Ohel moʿed steht, streichen; das ganze übrige Blut soll er an den Fuß des Brandopferaltars ausgießen. Das Fett des Tieres soll auf dem Altar verbrannt werden, der ganze Rest des Rindes soll an einem reinen Ort, auf dem Aschehaufen des Tempels verbrannt werden.

Wenn die ganze Eda sich vergeht, sollen die Ältesten der Gemeinde ein junges Rind schlachten und zwar in derselben Weise, wie zuvor beschrieben wurde. Der gesalbte Priester soll in derselben Weise mit dem Blut, Fett und dem Rest des Tieres verfahren.

Wenn ein Nasi sich vergeht, soll er in derselben Weise einen männlichen fehllosen Ziegenbock an der für das Brandopfer bestimmten Stelle schlachten. Der Priester soll von dem Blute an die Hörner des Brandopferaltars streichen und das übrige Blut an den Fuß des Altars ausgießen. Das Fett soll auf dem Altar verbrannt werden.

Wenn einer der ʿAm haäreṣ sich vergeht, so soll er ein fehlloses Ziegenweibchen darbringen. Er soll es, wie vorgeschrieben, an der für das Brandopfer bestimmten Stelle schlachten. Der Priester handelt wie bei dem Opfer eines Fürsten. Bei der Darbringung eines Lammes gelten dieselben Bestimmungen.

Diese Opfer sind vorgeschrieben für den Fall, daß eine der genannten Personen bei Versehen etwas tut, das zu den Dingen gehört, „welche nicht getan werden sollen“. In Kap. 5, 1 ff. werden einige bestimmte Fälle erörtert, in welchen gleichfalls ein Sündopfer dargebracht werden soll. Der erste Fall ist, daß jemand eine Verfluchung gehört hat, oder davon in irgend einer Weise Kenntnis bekommen hatte, ohne es anzuzeigen. Der zweite, daß man ohne es zu wissen, etwas Unreines berührt hat. Der dritte, daß er unbesonnenerweise geschworen hat. In einem solchen Fall soll er sein Ašam an Jahve geben, ein weibliches Tier vom Kleinvieh, oder, wenn er das nicht erschwingen kann, zwei Turteltauben, eine zum Ḫaṭṭâṭ und eine zum ʿOla. Wenn auch dieses ihm zu kostspielig sein sollte, soll er ein Zehntel Efa Feinmehl zum Ḫaṭṭâṭ darbringen.

Daß die Vorschriften, welche wir in Kap. 4 finden, eine Einheit bilden, wird nicht bezweifelt. Man vermutet aber, daß 5, 1—13 von einem anderen Verfasser stamme als Kap. 4. Wellhausen meint, 5, 1—13 sei eine völlig unabhängige Darstellung derselben Materie, mit erheblichen Unterschieden der Form (die Comp.[2] S. 334). Auch wechseln in diesem Stück Ašam und Ḥaṭṭâṭ miteinander in gleicher Bedeutung. Der Ritus werde weniger genau angegeben als in Kap. 4; die hierarchische Rangordnung komme bei dem Vergehen nicht in Betracht.

Bei der Beurteilung der Beziehung zwischen Kap. 4 und 5, 1—13 kommt es vor allem darauf an, wie der Ausdruck „Dingen, welche nicht getan werden sollen" zu fassen ist, ob die 5, 1ff. genannten Fälle zu dieser Kategorie gehören oder nicht. Wenn dieses nicht der Fall ist und 5, 1ff. Andersartiges behandelt, wenn also keine Doublette vorliegt, scheint es mir nicht erlaubt, 5, 1ff. von Kap. 4 zu trennen. Der Ausdruck „Miṣwoth, welche nicht getan werden sollen" weist hin auf Dinge, welche verboten wurden. Derjenige, der sich gegen diese Verbote versündigt, vergeht sich also gegen die allgemein anerkannte religiöse Sitte. Wenn es heißt, „solches wird nicht getan, solches darf nicht getan werden" (Gen. 29, 26. 34, 7; 2. Sam. 13, 12), so wird durch diesen Ausdruck auf das allgemein anerkannte Sittengesetz hingewiesen, über dessen Inhalt Keiner Zweifel hegen könnte. Es wird also in Kap. 4 und 5, 17 gehandelt über diejenigen Verstöße, welche gegen die positiven Verbote Jahves begangen wurden. In Kap. 5, 1—13 aber handelt es sich nicht um solche Verbote, sondern um Fälle, in denen der Israelit ein solches Vergehen nicht begangen hat und trotzdem sich als sündig zu betrachten hat. Im ersten Falle hat er selbst sogar nichts getan, er hat nur etwas gesehen oder etwas gehört. Im zweiten Falle wird es ihm erst nachträglich klar, daß er aus Versehen irgend etwas Unreines berührt haben muß. Im dritten Falle ließ er sich in einem unbewachten Augenblick eine feierliche Erklärung, einen Eid entfallen, ohne dabei etwas Böses oder einen Betrug vorzuhaben (wie aus לבטא „unbesonnen reden" hervorgeht). Es handelt sich also in allen diesen Fällen um eine Vernachlässigung und eine Unbesonnenheit, nicht aber um ein bestimmtes Vergehen gegen die Sitte. Ich kann darum denen nicht beistimmen, die annehmen, daß 5, 1—13 anderer Herkunft sein muß wie Kap. 4.

Die Argumente, welche Wellhausen dafür beibringt, sind nicht zutreffend. Der Ritus würde hier weniger genau angegeben werden als in Kap. 4. Nachdem in Kap. 4 vorgeschrieben wurde, wie bei der Darbringung eines Stückes Kleinvieh als Ḥaṭṭâṭ zu verfahren

sei, wird das 5, 6 sehr begreiflich nicht wiederholt. Wo es sich aber um ein Ḥaṭṭât handelt, wie es in Kap. 4 noch nicht beschrieben wurde (zwei Tauben oder ein Mehlopfer), da wird auch in breiter Weise beschrieben, in welcher Weise gehandelt werden soll. Dieses scheint vielmehr darauf hinzuweisen, daß 5, 1—13 Kap. 4 voraussetzt.

Es ist auch nicht richtig, daß in diesem Stücke Ašam und Ḥaṭṭât miteinander in gleicher Bedeutung wechseln. Die Bedeutung des Wortes Ašam ist eine zweifache, Schuldabgabe und Schuldopfer. Jedes Ašam ist eine Schuldabgabe; wenn diese Abgabe ein Opfertier ist, wird aber ohne weiteres auch Ašam gebraucht. 1. Sam. 6, 3 z. B. geben die Philister ein Ašam (Schuld-Abgabe). Lev. 7, 7 jedoch handelt über das Ašam(-Opfer). Darum kann man nicht behaupten, der Abschnitt Lev. 5, 1—13 verwechsele diese Opfer, denn 5, 6. 7 liegt Ašam in der allgemeinen Bedeutung der Schuldabgabe vor. Wie in Kap. 4 der Sünder seine Gabe (Ḳorbân) darbringen, so heißt es hier, daß er seine Schuldabgabe darbringen soll. Ḍiese Abgabe zerfällt in dem in V. 7 erwähnten Falle sogar in ein Brandopfer und Sündopfer. Dieses beweist, daß eine Anspielung auf eine bestimmte Opferart, Schuldopfer genannt, in diesem Verse ausgeschlossen ist.

Wenn 5, 1—13 keine völlig unabhängige Darstellung derselben Materie ist, versteht es sich auch, daß die Klassifizierung der Opfer, welche sich in Kap. 4 findet, hier nicht vorkommt. Bei den Fällen, welche hier behandelt werden, hat es nur eine allgemeine Strafe gegeben, welche für jedermann eine gleiche war. Driver (the Book of Leviticus London 1898 p. 59) hat sich darüber gewundert, daß der Räucheraltar hier nicht vorkommt, wie in 4, 7. 18. Dort wird er aber nur erwähnt bei dem Schuldopfer des gesalbten Priesters und des Volkes, nicht aber bei den andern Sündopfern, welche den 5, 1—13 erwähnten Opfern entsprechen. Der Ritus wird übrigens hier nur soweit angegeben, als er nicht schon in Kap. 4 beschrieben worden war.

Sind die Gründe, welche man für die Trennung von 5, 1—13 von Kap. 4 beigebracht hat, ungenügend, so spricht auf der anderen Seite der Sprachgebrauch dafür, daß diese Abschnitte zusammengehören. Vergleiche 5, 1 mit 4, 2 (נפש כי תחטא), 5, 2—4 mit 4, 13. 22. 27 (ואשם), 5, 6 mit 4, 3. 28 (על חטאתו אשר חטא), 5, 6. 10. 13 mit 4, 26. 31. 35 (וכפר עליו הכהן מחטאתו).

Der Abschnitt 5, 14—26 wird entweder ganz oder teilweise für sekundär erklärt. Der Hauptgrund dafür ist 5, 17—19. In diesen Versen „wird für denselben Fall ein Widder als Ašam gefordert, für den in Kap. 4 ein Bock resp. eine Ziege als Ḥaṭṭât

vorgeschrieben ist (V. 22 und 27)“ (Wellhausen, die Comp.[2] S. 334). Wenn man die betreffenden Verse in Übersetzungen nachschlägt und die Bemerkungen der Kommentare zu Rate zieht, scheint dies allerdings richtig. 5, 17—19 finden wir genau denselben Fall, sogar mit fast denselben Worten, erörtert. Trotzdem wird hier ein Widder gefragt und dort ein weibliches Tier (Schaf oder Ziege) oder, falls ein Fürst sich vergeht, ein Bock. Der Widerspruch ist aber nur ein scheinbarer. Die richtige Deutung des hebräischen Textes beseitigt nicht nur diesen Widerspruch, sondern klärt uns zu gleicher Zeit über die nicht gelöste Frage nach dem Unterschied zwischen Sündopfer und Schuldopfer auf.

Es handelt sich hier um den Sinn des בְּעֶרְכְּךָ. Bäntsch übersetzt „Wenn sich aber jemand vergeht . . . . ., so soll er einen fehllosen Widder aus dem Kleinvieh (dessen Zulässigkeit) deiner Schätzung (unterliegen soll) als Schuldopfer zum Priester bringen“. Es wird also vermutet, daß der Sünder einen Widder, der einen bestimmten Wert haben soll, zum Priester bringen soll. Es geht aber aus V. 15 hervor, daß בערכך in anderer Weise zu übersetzen ist, denn daselbst kommt man mit einer Darbringung eines Tieres in natura nicht aus. „Wenn jemand sich hinsichtlich der Jahve geheiligten Sachen vergeht, so soll er als seine Schuldabgabe geben einen fehllosen Widder בערכך כסף שקלים בשקל הקדש. Diese Worte werden in verschiedener Weise gedeutet. Kautzsch übersetzt „(ein Widder) der nach deiner Schätzung einen Wert von mindestens zwei Sekeln heiligen Gewichtes hat.“ Bäntsch sagt „(der) nach deiner Schätzung eine Mehrzahl von Silbersekeln, nach heiligem Gewicht (wert sein soll)“. Wenn man כסף שקלים nach altem Muster durch „zwei Sekeln“ oder „wenigstens zwei Sekeln“ übersetzt, mißt man den Worten „Geld an Sekeln“ einen Sinn bei, welcher sich nur durch rabbinische Vernunft herauslesen läßt. Der Plural Šekalim wird doch sonst niemals für „wenigstens zwei Sekel“ gebraucht, auch nicht in der jüngeren hebräischen Literatur oder in verwandten Sprachen. „Mehrere Sekel“ ist eine so ungewöhnliche Preisangabe, daß dieselbe von dem genauen „P“ kaum verwendet worden wäre. „Zum Wert von einer Mehrzahl von Sekeln“ wäre auch kaum durch einfache Nebenstellung ausgedrückt worden (cf. 1. Kön. 21, 2; Sach. 11, 13). Die Worte scheinen mir kaum anders gedeutet werden zu können als „Er soll einen Widder darbringen nach deiner Schätzung in Silbersekeln und zwar in heiligen Sekeln“, d. h. er soll dem Priester so viele heilige Sekel zahlen, als ein fehlloser Widder wert ist. Der Betrag wird aber nicht vom Sünder, sondern durch den Priester bestimmt. Überall, wo der Ausdruck בערכך oder כערכך vorkommt, handelt es sich um eine

Abgabe in Silber als Ersatz für eine Abgabe in natura (Lev. 27, passim.; Num. 18, 16).

Diese Deutung wird bestätigt durch eine nähere Betrachtung des Ritus des Sünd- und Schuldopfers. Lev. 7, 7 sagt zwar „ein Gesetz gilt für sie beide". Trotzdem ist aber ein kleiner Unterschied da. Das Sündopfer nämlich wird durch den Opferer selbst geschlachtet (Lev. 4, 15. 24. 29. 33). Bei dem Schuldopfer dagegen braucht der Opferer nicht einmal anwesend zu sein, denn es wird durch den Priester geschlachtet und gegessen. Darum wird nicht vorgeschrieben, daß der Opferer seine Hand auf den Kopf des Tieres legen soll, wie bei den anderen Opfern Lev. 1, 4; 3, 2. 8. 13; 4, 4. 15. 24. 29. 33. Lev. 7, 2 schreibt vor, daß „sie" es schlachten sollen. Das „sie" kann nur auf die Priester gehen, denn in dem ganzen Abschnitte ist nur von Priestern die Rede, und in V. 2ᵇ ist derjenige, der das Blut sprengen soll, natürlich der Priester. Bei dem Ḫaṭṭât 6, 18 wird die passive Verbalform benutzt, weil dieses Opfer durch den Laien geschlachtet wurde.

Daß das Ašamopfer durch den Priester geschlachtet wurde, ersehen wir auch aus Lev. 14. Der Aussätzige, der am siebenten Tage rein erklärt wurde, soll am achten Tage ein Ašam darbringen, welches der Priester schlachtet (V. 12, 24). Lev. 19, 21 f. schreibt vor, daß der Sünder einen Widder als Ašam zum Ohel moʿed bringen wird. Der Priester aber bringt das Tier als Entsündigungsopfer dar, wie auch Num. 6, 12.

Der Opferer wird nur, wenn besondere Umstände es veranlaßten (wie im Falle des Aussätzigen, an welchem ein Exorcismus vollzogen werden soll), bei der Darbringung des Ašam-Opfers zugegen gewesen sein. In gewöhnlichen Fällen genügte es offenbar, daß er dem Priester einen Widder schenkte oder ihm den Wert eines Widders zahlte. Wenn der Sünder den Wert eines Widders zahlte, haben die Priester ein Opfertier gekauft und als Endsündigungsopfer geschlachtet. So verstehen wir, daß es Lev. 7, 7 heißen kann, daß für Ašam und Ḫaṭṭât ein Gesetz gilt. Beide Opfer sind Endsündigungsopfer, beide dürfen nur von den Priestern gegessen werden und sind hochheilig. Das Ašam ist immer auch ein Ḫaṭṭât, das Ḫaṭṭât aber ist nicht immer ein Ašam. Lev. 14, 19 kann das Ašam-Opfer ein Ḫaṭṭât nennen, weil es seiner Art nach ein Ensündigungsopfer ist. Die Lev. 4 erwähnten Sündopfer aber könnten nicht Ašam geheißen werden, weil sie durch Laien geschlachtet wurden. Ein Ḫaṭṭât ist die billigere, ein Ašam die mehr kostspielige Art der Endsündigungsopfer. Der Sünder kann sich entsündigen durch ein weibliches Tier, das als Sündopfer in der Lev. 4 beschriebenen Weise darzubringen ist. Nur wenn ein

Fürst sich versündigt, soll das Opfertier einen größeren Wert haben, und soll ein Ziegenbock dargebracht werden. Kann man es sich aber leisten, so werden wir Lev. 5, 17—19 belehrt, daß der Sünder nicht selbst zu opfern braucht. Er kann den Preis, welchen der Priester für einen Widder fragt, zum Heiligtum schicken. Der Wert eines Widders ist größer als der Wert eines weiblichen Tieres. Man zahlt also etwas mehr, hat sich aber durch diese Zahlung auch der Last des Schlachtens entzogen. Es kommt mir vor, daß der Unterschied zwischen Ašam und Ḥaṭṭât nicht so rätselhaft ist, wie es vielfach angenommen wird, und daß die Schwierigkeiten sich durch eine richtige Interpretation des בערכך in ungesuchter Weise lösen. Wir brauchen daher diesen Ausdruck nicht zu streichen, wie Bertholet vorschlägt (Lev. S. 17), oder mit Dillmann als archäologische Glosse von später Hand zu betrachten. Es läßt sich vermuten, daß auch in dem Lev. 19, 21 erwähnten Falle in der Praxis Geldzahlung zulässig gewesen sein wird.

Wenn unsere Deutung von 5, 17—19 richtig ist, stehen die Abschnitte 5, 14—26 und Kap. 4 nicht miteinander in Widerspruch. 5, 14—26 ist vielmehr als Ergänzung von Kap. 4 zu betrachten. Es liegt auch keine Veranlassung vor, den Abschnitt 5, 14—26 für nicht einheitlich zu erklären und 5, 17—19 als sekundär zu betrachten, weil wir dem nicht beistimmen können, daß der Inhalt dieser Verse konfusester Art ist (Bäntsch l. c. S. 330) dieser vielmehr zum Kontext gut paßt.

Die Analyse nimmt bekanntlich an, daß Lev. 4 und 5 der nachexilischen Zeit angehören. Es wird sogar in Abrede gestellt, daß es in der vorexilischen Zeit Sünd- und Schuldopfer gegeben hat. „Die heiligen Strafen, Ascham und Chattath, als Opfer finden sich zuerst bei Ezechiel und scheinen nicht lange Zeit vor ihm an die Stelle der gleichnamigen Geldbußen (2. Reg. 12, 17) getreten zu sein; wohl im siebenten Jahrhundert . . . . . . Die Neuheit dieser Opferart scheint sich sogar innerhalb des Priesterkodex selber durch ein gewisses Schwanken zu verraten . . . . . . das Schuldopfer kommt nie in den primären, sondern nur in den sekundären Stücken (P's) vor (Wellhausen, Prol. ³ S. 76 f.).

Daß Lev. 4 und 5 inhaltlich, oder auch nur, was ihre literäre Form betrifft, nachexilischen Ursprungs sind, läßt sich aber, trotzdem es fast allgemein angenommen wird, nicht wahrscheinlich machen. Dagegen spricht vor allem die Vorschrift, daß der Laie selbst sein Sündopfer schlachten soll 4, 15. 24. 29. 33, wie oben erörtert wurde. Es wird aber dem auch widersprochen durch 4, 27. Dort wird der Fall gesetzt, daß ein gewöhnlicher Laie sich unvorsätzlich vergangen hat. Der Laie wird bezeichnet als einer aus

dem ʿamm haäreṣʾ. Dieser Ausdruck hat in der nachexilischen Zeit eine sehr bestimmte ungünstige Bedeutung. Er wird bekanntlich benutzt, um die nichtisraelitischen Einwohner des Landes zu bezeichnen (Esra 4, 4; 10, 2. 11; Neh. 10, 31 f.). Der gewöhnliche Laie wird in dieser Zeit einer aus „Israel" genannt. Esra 2 (Neh. 7) unterscheidet die Laien als „Israel" von den Priestern, Leviten und Netinim (Esra 2, 2. 59; cf. 2, 36. 40 f. 43; 10, 1; Neh. 11, 20). In der vorexilischen Zeit jedoch wird ʿamm haäreṣʾ gebraucht als Bezeichnung des israelitischen Volkes (2. Kön. 11, 14. 18—20; 16, 15; 21, 24; 23, 30. 35; 25, 3. 19; Jer. 34, 19; Ezech. 7, 27). Es läßt sich also nicht in Abrede stellen, daß Lev. 4, 27 nicht im Einklang steht mit dem Sprachgebrauch der nachexilischen Zeit. Auch die literäre Form wird darum in die vorexilische Zeit anzusetzen sein.

Bei dieser Sachlage verdient es Beachtung, daß die Fürsten in Esra und Nehemia immer Sarim genannt werden, nur Šešbaṣar wird als der Nasi von Juda bezeichnet. Lev. 4, 22 aber setzt den Fall, daß ein Nasi sich vergeht, schließt sich auch hier älterem Sprachgebrauch an (Exod. 22, 27) und setzt offenbar voraus, daß es mehrere Nesiim gibt.

Wenn Lev. 4 und 5 in der vorexilischen Zeit entstanden sind, kann man die Sünd- und Schuldopfer nicht mehr als eine theologische Neuerung des 7., oder, wie andere meinen, des 6. oder 5. Jahrhunderts betrachten. Der späte Ursprung dieser Opfer war an sich schon recht unwahrscheinlich. Denn Ezechiel erwähnt diese Opfer als altbekannte (Ezech. 40, 39; 42, 13; 43, 19; 44, 27. 29; 45, 17; 46, 20). Ašam als Schuldabgabe ist nach 1. Sam. 6, 3f. schon in der älteren Literatur bekannt. Es läßt sich aber kaum denken, daß man in der älteren Zeit als eine solche Abgabe nur Gold oder Silber dargebracht hätte. Eben die ältere Zeit hat Speis- und Tieropfer als eine ganz gewöhnliche Gabe an die Gottheit betrachtet, von der man annimmt, daß sie sich an den Opfern freue (Judic. 9, 9. 13; 1. Sam. 3, 14; 26, 19). Man meint, in der vorexilischen Zeit könnte ja jedes Opfer als Sühnemittel betrachtet werden, und weist dabei hin auf 1. Sam. 3, 14 „die Schuld des Hauses Eli soll weder durch Zebaḫ noch durch Minḫa gesühnt werden." Man bemerkt, daß der Deuteronomiker diese Opfer hätte nennen müssen, wenn er sie gekannt hätte, und vermutet, daß die Erwähnung des Ašamopfers in Lev. 19, 21 als sekundärer Einschub zu streichen sei. Dabei vergißt man aber, daß Zebaḫ nicht eine bestimmte Opferart ist, sondern ganz im allgemeinen Schlachtopfer bedeutet (Exod. 23, 18), daß es schon in der älteren Zeit verschiedene Arten von Zebaḫ gegeben hat (2. Sam. 24, 25),

daß ʿOlah und Zebaḫ vielfach nebeneinander gestellt werden, um die Gesamtheit der Tieropfer zu bezeichnen, auch von denen, welche das Ašam- und Ḫaṭṭâtopfer gekannt haben. Jeremia gebraucht ʿOlah und Zebaḫ 7, 22 in diesem Sinne. Wenn die Sünd- und Schuldopfer für seinen Zeitgenossen Ezechiel altbekannte Opferarten waren, so muß auch Jeremia sie gekannt haben. Zebaḫ wird in diesem Ausdruck meistens so verstanden, daß es sich mit den Šelamim deckt. Es läßt sich aber nicht einsehen, warum auch die Sündopfer nicht eingeschlossen wären. Auch diese werden gegessen. Deut. 12, 6. 27 braucht daher die Existenz dieser Opfer nicht auszuschließen. Weil diese Opfer ganz dem Priester zum Teil fielen, werden sie Deut. 18, 1 in den Feueropfern Jahves einbegriffen sein, welche den Erbbesitz der Priester bilden.

Für die Existenz der Sündopfer in der vorexilischen Zeit scheint mir Hos. 4, 8 zu sprechen. Die schlechten Priester werden gerügt und bedroht. Jahve wird ihre Ehre in Schande verwandeln. Sie werden die Sünde (ḫaṭṭât) des Volkes essen und sich nach der Schuld des Volkes sehnen. Wir verstehen diese Ironie, wenn die Sündopfer (ḫaṭṭât) existieren. Die Priester, welche vom Volke Sündopfer empfangen, und denen es lieb ist, daß viele Sündopfer dargebraeht werden, werden bestraft werden und in anderer Weise die Sünde des Volkes als Speise bekommen und sich an den Verschuldigungen des Volkes erquicken können. Sie werden aus ihrem Amte gestoßen werden (V. 6). Wenn man die Existenz der Sündopfer leugnet, geht der Sinn dieser Verse verloren. Auch Micha 6, 7 weist auf die Sündopfer hin. „Soll ich meine Leibesfrucht geben als ḫaṭṭât für meine Seele?“ Man geht zwar, der Theorie zu Liebe, der Übersetzung „als Sündopfer“ geflissentlich aus dem Wege (Guthe z. B. übersetzt in Kautzsch, die H. S. d. A. T.[3] „als Buße“), das Wort kann aber keinen anderen Sinn haben. Die Anspielung auf die Kinderopfer beweist, daß wir es hier mit einem Worte aus dem 8. oder 7. Jahrhundert zu tun haben.

Man meint, Ašam habe sich ursprünglich auf die Wiedererstattung entfremdeten Eigentums bezogen und wäre als Bußgeschenk zu fassen. Das Opfer wäre erst nachträglich als sekundäres Element hinzugekommen (z. B. Bertholet, Leviticus S. 17). Die Stellen, an welchen Ašam vorkommt, wollen zu dieser Vermutung nicht stimmen. Der Begriff „Wiedererstattung des entfremdeten Eigentums“ ist so wenig primär, daß das Verbum in allen Texten die Bedeutung hat, „daß man durch irgendeine Sünde in Schuld geraten ist“. Gen. 26, 9 sagt Aḫimelek zu Isaak „du hast beinahe ein Ašam über uns gebracht“ (cf. Hos. 5, 15; 10, 2; 14, 1; Jer. 2, 3).

Schließlich ist noch hinzuweisen auf die bekannte Stelle 2. Kön.

12, 17, aus welcher man gewöhnlich schließt, daß Ašam und Ḥaṭṭât in der vorexilischen Zeit Namen für Bußgelder waren. Dieser Vers beweist vielmehr, daß die Lev. 5, 14ff. erwähnte Schätzung in der vorexilischen Zeit schon üblich war, wie auch 2. Kön. 12, 5 zeigt, daß die Lev. 27, 2 genannte Schätzung von Personen damals bekannt war. Die für die Schuld- und Sündopfer bestimmten Gelder wurden nicht in die von Jehojada aufgestellte Lade getan, sondern „waren für die Priester". Die Meinung dieser Worte ist nicht, daß die Priester diese Gelder für ihre persönlichen Bedürfnisse verwenden durften. Der Plural Ḥaṭṭaot beweist, daß von wirklichen Opfern die Rede ist, daß das Geld für Ḥaṭṭaot gegeben wird. Wenn „Bußgeld" gemeint wäre, wäre der Singular gebraucht worden, weil der Plural von Ḥaṭṭât als sogenannter „Abstrakt-Plural" nicht vorkommt. Es widerspricht auch allem, was wir von den damaligen religiösen Vorstellungen wissen, anzunehmen, daß die Schuld getilgt werden konnte ohne Opfer. Die Propheten rügen es eben, daß die Opfer in der Religion Hauptsache waren, und da sollten wir glauben, daß man zu gleicher Zeit der Meinung war, Gott würde die Sünden schon vergeben, wenn man den Priestern einige Sekel schenkte! Die Priester müssen das Geld für Ašam und Ḥaṭṭât-Opfer benutzt haben und scheinen die Opfertiere den Tempelbesuchern für Geld verschafft zu haben, wie das auch später zur Zeit des Herodianischen Tempels der Fall war. Es läßt sich leicht einsehen, daß die Tempelbehörden immer Vieh zu ihrer Verfügung in der Nähe des Tempels hatten. Schon die täglichen Opfer nötigten dazu. Das Geld für Ḥaṭṭaot wird also darauf hinweisen, daß der Tempelbesucher, der ein Ḥaṭṭat zu opfern wünschte, das Tier von den Priestern kaufen konnte. Wenn er nicht persönlich das Opfer darbringen konnte, brauchte er nur Geld für ein Ašam zu bezahlen. Die Israeliten werden schon damals kaufmännisch genug gewesen sein, daß die Priester dabei etwas verdient haben. Es versteht sich, daß gerade das Geld für diese Opfer nicht in die allgemeine Tempelkasse kam, weil der Vorteil dieser Opfer demjenigen Priester zufiel, der sie darbrachte (Lev. 6, 19; 7, 7).

Hiermit sind die Bedenken, welche sich gegen vorexilische Abfassung dieser Kapitel erheben, nicht erledigt. Lev. 4, 7 kommt der Räucheraltar vor, und wir sind daran gewöhnt, den Räucheraltar als eine sehr späte Neuerung zu betrachten. 4, 3 erwähnt den gesalbten Priester, den Hohenpriester, der ebenfalls für eine Kreation der nachexilischen Zeit gilt. Der Räucheraltar stand in dem salomonischen Tempel im Tempelgebäude und ist darum vorexilisch. In dem nachexilischen Tempel hat es vermutlich keinen Räucheraltar gegeben. Der Hohepriester ist keineswegs

eine Figur, welche nur der nachexilischen Zeit angehört. Wenn ich die Gründe für diese Behauptungen hier vorbringen würde, würde die Übersichtlichkeit geschädigt werden. Ich verweise dafür also auf die betreffenden Exkurse im Anhange zu der Besprechung von Lev. 1—7.

Wir kommen jetzt zu Lev. 6 und 7. Im Gegensatz zu Lev. 1—5 richtet sich die Rede Mose's hier nicht an die Israeliten, (1, 2; 4, 2) sondern an die Priester. V. 1 f. Jahve sagte zu Mose: Gebiete Aaron und seinen Söhnen usw. Es ist nötig dies gleich zu bemerken. Denn die Analyse nimmt an, daß Lev. 6 und 7 einen Nachtrag zu Lev. 1—5 bilden (der als solcher jüngeren Ursprungs sein muß), weil die Materie, welche in Lev. 1—5 schon behandelt wurde, hier noch einmal besprochen wird. Die verschiedene Anordnung der Opferarten und die Wiederholung der Gesetzgebung über das Speisopfer seien Beweise, daß Lev. 6 und 7 zur Vervollständigung von Kap. 1—5 geschrieben wurden. Wir können über den Ursprung des Inhalts dieser Kapitel nicht urteilen, ohne den Charakter dieser Thoroth in Betracht zu ziehen, darüber geht die Analyse aber zu leicht hinweg.

Die Einleitung stimmt nicht zu der Gesamtheit der Kapitel. 7, 22 f. 28 f. bringt zwei Anreden Mose's an die Israeliten und auch der vorhergehende Abschnitt 7, 11—21 richtet sich an das Volk. 6, 1—7, 10 aber enthalten Vorschriften für die Priester. Es fällt dabei auf, daß die Anordnung der Opfer innerhalb dieses Abschnittes zu der Reihenfolge in Kap. 1—5 stimmt. 6, 1—6 spricht über das Brandopfer, 6, 7—16 über das Speisopfer, 6, 17—7, 10 über Ḫaṭṭât und Ašam. Die Selamim werden übergangen, weil die Pflicht der Priester, was diese Opfer betrifft, schon in Lev. 3 erörtert worden war.

Lev. 6, 1—6 bringt den Priestern die Thora in betreff des Brandopfers. Man sieht sofort, daß hier nicht etwa eine Dublette zu den Bestimmungen über das Brandopfer in Lev. 1 vorliegt, denn in 6, 1—6 ist nur von dem offiziellen Brandopfer die Rede, das alltäglich dargebracht werden muß. Das Brandopfer soll die ganze Nacht hindurch auf dem Altar verbleiben, damit das Altarfeuer nicht erlischt. Am Morgen soll der Priester die Asche wegnehmen ohne das Feuer erlöschen zu lassen. Er soll jeden Morgen frische Holzscheite anzünden und das Brandopfer darauf schichten. Die Fettstücke der Mahlopfer sollen auf das Brandopfer gelegt werden. Das Altarfeuer soll nie erlöschen.

Wir bemerken, daß in diesem Abschnitte nur von einem Brandopfer die Rede ist, welches das Brandopfer genannt wird. Dieses wird jeden Morgen (V. 5) dargebracht. Die Fettstücke der

anderen Opfer, welche später dargebracht werden, wenn die Laien zum Tempel kommen, um Šelamim zu schlachten, sollen das Feuer erhalten und auf dem offiziellen Brandopfer geschichtet werden. Das beweist, daß das Brandopfer, wie V. 5 es auch klar aussagt, am Morgen geopfert wurde, denn in der Nacht werden keine Opfer geschlachtet. Wenn dieses Gesetz aber nur ein alltägliches Brandopfer kennt, kann man es nicht in die spätere nachexilische Zeit ansetzen, denn damals wurden bekanntlich im Tempel alltäglich zwei Brandopfer dargebracht, eins am Morgen und eins am Abend. Man hat zwar behauptet, das V. 2 genannte Brandopfer sei das Abendbrandopfer, sonst hätte nicht dastehen können „das Brandopfer soll die ganze Nacht hindurch bis zum Morgen auf dem Altar verbleiben". Man kann folglich in den Kommentaren lesen, Lev. 6, 1—6 handle von dem von Gemeinde wegen morgens und abends darzubringenden Thamid (Bertholet, Lev. S. 19; E. Kautzsch, H. S. d. A. T. [3], 153; Bäntsch, l. c. S. 333), von alledem steht aber kein Wort im Text. Der Tag fängt am Abend an, folglich fängt die Thora an mit der Vorschrift, daß das Brandopfer (des vorigen Tages) während der Nacht auf dem Altar verbleiben soll. Hätte der Priester gegen Abend noch ein zweites Brandopfer darbringen sollen, so wäre es V. 5 f. natürlich gesagt worden.

Es war bekanntlich in der vorexilischen Zeit Sitte, nur einmal des Tags und zwar morgens ein offizielles Brandopfer darzubringen (2. Kön. 16, 15). Der Einschub Exod. 29, 38—42 und Num. 28, 3—8 schreiben ein Morgen- und Abendbrandopfer vor. Wir wissen nicht bestimmt, wann das zweite Brandopfer eingeführt wurde, denn das Abendbrandopfer hat noch bis in die späte Zeit den altertümlichen Namen „Minḫa" erhalten, welcher aus der vorexilischen Zeit (2. Kön. 16, 15) herrührt. Zur Zeit des Buches Daniel wurden ohne Zweifel zwei Brandopfer dargebracht. Dan. 9, 21 aber nennt das Abendbrandopfer Minḫa. Es ist also sehr gut möglich, daß wir unter der Esra 9, 4 f. erwähnten Abend-Minḫa das zweite Brandopfer zu verstehen haben. Esra 3, 3 nimmt an, daß schon zur Zeit Esras zwei Brandopfer dargebracht wurden und es läßt sich nicht einsehen, warum diese Mitteilung unrichtig wäre. Die Analyse nimmt an, daß Lev. 6 jünger ist als die priesterliche Grundschrift und ist also genötigt, die Abfassungszeit in die Zeit nach Esra, d. h. in das 4. Jahrhundert herabzurücken (Kuenen, H. c. O.[2] 298. 300), kommt aber dabei in große Schwierigkeit, wenn der hebräische Text interpretiert werden soll, wie er dasteht.

Lev. 6, 7—11 gibt die Thora über das Speisopfer. Dieser Abschnitt wird eine Dublette zu Lev. 2 genannt (Kuenen, Th. T. 1870,

495; Bäntsch l. c. 308). Dabei übersieht man offenbar, daß es sich Lev. 2 um die Speisopfer handelt, welche gelegentlich durch die Laien dargebracht werden, daß es sich hier aber um das alltägliche Speisopfer handelt, das als offizielles Opfer durch die Priester dargebracht wurde. Bertholet hat das richtig erkannt (Lev. S. 20). Bäntsch hat es auch vermutet, hat jedoch diese Vermutung wieder zurückgedrängt (Lev. S. 334). V. 7 sagt aber deutlich, daß die Priester das Opfer darbringen sollen.

Nachdem V. 7—11 beschrieben worden ist, in welcher Weise das tägliche Speisopfer dargebracht werden soll, sagt der folgende Abschnitt V. 12—16, wieviel Mehl dazu herzunehmen ist, und schreibt vor, daß 1/10 Epha auf Morgen- und Abendminḫa verteilt werden soll. Wenn wir weiter lesen, finden wir aber, daß dieser Abschnitt mit dem vorigen in Widerspruch steht. V. 8 schreibt vor, daß nur ein Teil des Speisopfers auf dem Altar verbrannt werden soll, V. 15f. aber befiehlt, das ganze Speisopfer zu verbrennen. Jedes priesterliche Speisopfer soll verbrannt werden und darf nicht gegessen werden. V. 8 wird ein Teil der Minḫa, Feinmehl samt Öl und Weihrauch, verbrannt. V. 14 wird das für die Minḫa bestimmte Feinmehl auf einem Backblech mit Öl gebacken, alsdann zerbröckelt und nachher auch das Ganze verbrannt. Offenbar wird in diesem Abschnitt die spätere Praxis erwähnt, welche einfach neben der älteren Thora niedergeschrieben wird. Die doppelte Darbringung des Speisopfers weist auf die nachexilische Zeit hin, denn die zwei täglichen Brandopfer wurden immer von einem Speisopfer begleitet (Num. 28, 5; Exod. 29, 40). Diese Nebeneinanderstellung hat den späteren Soferim Schwierigkeiten bereitet. Sie verstanden nicht, wie die Beschreibung des Speisopfers hier eine ganz andere war als im vorhergehenden Abschnitt. Demzufolge haben sie diese Minḫa als ein außerordentliches Speisopfer gedeutet, das nur bei der Salbung Aarons dargebracht wäre. Die Glosse, welche diese Erklärung gab, ist in den Text geraten und verdirbt, wie allgemein zugestimmt wird, den Zusammenhang. Die Worte ביום המשח אתו verraten sich auch stilistisch als Glosse. Es fällt auf, daß Lev. 6, 13 für die zwei Minḫot gerade soviel Mehl benutzt wird, als Exod. 29, 40; Num. 28, 5 für ein Speisopfer verwendet wird. Der Umstand, daß dieser Abschnitt V. 12—16 im Codex Alex. der LXX fehlt, spricht bei dieser Sachlage auch dafür, daß er jüngeren Ursprungs ist.

In V. 7—11 ist von zwei Speisopfern nicht die Rede. Der Abschnitt scheint also vorauszusetzen, daß jeden Tag ein Minḫa dargebracht wird, wie V. 1—11 zeigt, daß täglich ein Brandopfer geopfert wurde. Die 6, 1—11 sich findenden Vorschriften stimmen

also vorzüglich zu der vorexilischen Sitte (wie dieselbe 2. Kön. 16, 15 beschrieben wird), morgens ein Brandopfer und abends ein Speisopfer darzubringen.

Die Thoroth über Sünd- und Schuldopfer handeln nur über priesterliche Obliegenheiten und stimmen also gut zu dem 6, 2 beschriebenen Charakter dieser Gesetze. V. 18 richtet sich ausschließlich an die Priester. Diese Gesetze setzen offenbar Lev. 1—5 voraus. Bei dem Ašam wird vorgeschrieben (7, 3 f.), daß der Priester das Fett abheben soll. Bei dem Sündopfer wird das übergangen, weil es Lev. 4 schon befohlen worden war. Wir verstehen, warum gerade hier, in der speziell für die Priester bestimmten Thora, über den Ritus des Ašam gesprochen wird. Die Priester hatten eben die Schlachtung des Tieres zu besorgen, wie oben gezeigt wurde. Bei dem Sündopfer aber fand die Abhebung des Fettes statt „wie bei den Šelamim" (4, 10. 31. 35). Bei den Šelamim hatte der Opferer selbst das Fett abzuheben (3, 3 f.), nach 4, 31. 35 besorgte er das auch bei dem Sündopfer. Der oben skizzierte Unterschied zwischen Sündopfer und Schuldopfer wird hier also bestätigt.

Auch 7, 8—10 richten sich an die Priester. Sie handeln über ihren Anteil an den gewöhnlichen Brandopfern und Speisopfern, von denen in dieser Thora noch nicht die Rede war. Diese Verse haben einmal den Schluß dieser Abteilung gebildet, wie die Unterschrift 7, 37 beweist. Er ist später erweitert worden durch Zufügung von den drei letzten Worten. Ursprünglich enthielt er nur den ersten Teil des Verses: Dies ist die Thora über das Brandopfer, das Speisopfer, das Sünd- und Schuldopfer, und griff also zurück auf 6, 1—11. 18—23; 7, 1—10. Jetzt ist beigefügt „und über das Einsetzungsopfer und die Šelamim". Die Erwähnung des Einsetzungsopfers geht auf 6, 12—16 und zwar auf die späte Deutung dieses Abschnittes, welche durch den Verfasser der Glosse ביום המשח אתו vorgetragen wird. Der jüngere Ursprung dieses Stückes beweist also, daß die Unterschrift ursprünglich kürzer war. Der Umstand, daß die Erwähnung des Einsetzungsopfers nicht da eingeschoben wurde, wo sie hingehörte, nämlich zwischen Minḫa und Ḥaṭṭât, sondern daß dieselbe einfach angehängt wird, spricht dafür, daß auch die Erwähnung der Šelamim in der Unterschrift nicht ursprünglich ist. Diese Vermutung wird bestätigt durch die Tatsache, daß 7, 11—36 sich nicht mehr an die Priester, sondern an die Israeliten richtet (V. 14. 22. 29). Gewöhnlich behauptet man, die Unterschrift zähle die Opfer in der Reihenfolge, in der sie Kap. 6 f. (abweichend von Kap. 1—5) zur Behandlung gekommen sind (Bertholet, Lev. S. 18), und nimmt an, die Erwäh-

nung des Einsetzungsopfers sei Glosse. Der Abschnitt 7, 11—27 oder, wie andere annehmen, 7, 11—36 hätte da auch zu dem ursprünglichen Bestand des in Lev. 6, 7 vorliegenden jungen Nachtrags gehört. In diesem Falle wäre m. E. die Glosse zwischen Minḥa und Ḥaṭṭât eingeschoben worden.

7, 11—21 bringt verschiedenes über die Šelamim. V. 11—15 handelt über das Todaopfer, gewöhnlich durch Dankopfer übersetzt, V. 16—18 über Gelübdeopfer und freiwillige Opfer. Man meint, diese Differentiierung sei Beweis des späten Ursprungs dieses Abschnittes. Dem vorexilischen Priester sei eine solche Unterscheidung der Opferarten nicht zuzuschreiben.

Über den Begriff Todaopfer ist man nicht im klaren. Man übersetzt es durch Lob, Dank, versteht dann aber nicht recht, in welcher Weise diese Opferart von den anderen Šelamim zu unterscheiden sei, welche natürlich auch nicht ohne dankbare Stimmung dargebracht wurden. Richtig bemerkt Bertholet (Lev. S. 21) „Ausdruck des Dankes ist ja auch נדר und schließlich נדבה“. תודה aber ist nicht durch Lob, Dank, zu übersetzen, sondern bezeichnet vielmehr Rezitation oder Litanei. על תודה opfern ist nicht „zum Zwecke des Dankes“ oder „auf Grund von Dank“, sondern „mit Rezitation“, „von religiösem Vortrag begleitet“. Das Verbum ידה bedeutet „hersagen, gestehen, bekennen“ und hat im religiösen Leben dieselbe Bedeutung bekommen wie „Konfession“ oder „Bekenntnis“ in unseren Sprachen. Bekanntlich ist aramäisches Thauditha das Bekenntnis. Der Sünder soll seine Schuld „bekennen“ (Lev. 5, 5 התודה), d. h. er soll seine Sünde vor Jahve gestehen und nennen. Natürlich war ein solches „beichten“ eine Art religiöser Vortrag (Dan. 9, 20; Lev. 16, 21). Der Inhalt dieser Rezitation kann aber auch anderer Art sein. Man kann die Eigenschaften Gottes rezitieren, diese in feierlicher Weise rühmen. Auch das heißt ידה. Weil man dies vornehmlich tut, wenn man meint, durch Gott gesegnet zu sein, bekommt Toda die Bedeutung Dank. Gott Dank geben war aber nicht nur, in seinem inneren Herzen Gott preisen, sondern auch dieses in religiösem Vortrag aussprechen. Daher kommt 1. Chron. 16, 4 ידה vor neben הזכיר (Gottes Namen nennen) und הלל. Jer. 33, 11 heißt es von denen, die sagen: „Bekennet (הודו) Jahve Ṣebaot, denn gütig ist Jahve, denn ewig währt seine Huld“, daß sie Toda in den Tempel bringen. Das bedeutet nicht, wie die Kommentatoren meinen, daß diese Leute im Tempel Dankopfer darbringen, sondern daß sie diese Dankformel im Tempel aussprechen. Das geht auch hervor aus Jer. 17, 26 „die Städte Juda's ..... werden ʻOla, Zebaḥ, Minḥa und Weihrauch bringen und sie werden Toda bringen zu dem Tempel“. Wenn hier unter

Toda Opfer zu verstehen wären, würde es im ersten Versteile genannt sein neben ʿOla und Zebaḥ, es wird aber im zweiten Teile des Verses ganz für sich genannt, weil es mit den im ersten Teile genannten Opfergaben nicht auf einer Linie steht. Graf (Jerem. S. 419) hat richtig bemerkt, daß die Jer. 33, 11 genannten Worte eine gewöhnliche Formel waren (cf. Ps. 106, 1; 107, 1 usw.). Opfern על תודה ist daher zu verstehen als Opfern mit Rezitation. על ist hier als „samt“ zu fassen, wie Lev. 2, 2; Exod. 12, 8 usw. Es gehörte wahrscheinlich zu den Obliegenheiten der Priester, die üblichen Formeln zu rezitieren, denn der Priester erhält bei diesem Opfer als Extraprofit einen Laib Brot. Es kann aber auch sein, daß der Opferer selbst die Formel hergesagt hat.

Gerade bei diesem Opfer ist die Analyse offenbar auf dem Irrwege, wenn sie annimmt, daß es sich hier um eine Neuerung der nachexilischen Zeit handle, denn auch Amos 4, 5 kennt das Todaopfer und zwar (in derselben Weise wie es hier beschrieben wird) als ein Opfer, das ohne Gesäuertes dargebracht wurde. Schon damals war es also Sitte, bei diesem Tieropfer Brote zu opfern, wie es Lev. 7, 12 vorgeschrieben wird. Durch unrichtige Übersetzung von Amos 4, 5 ist diese Übereinstimmung noch wenig erkannt worden, und es hat dieser Vers sogar herhalten müssen, um den jüngeren Ursprung von Lev. 7, 11 f. zu beweisen. Amos rügt es, daß die Israeliten viel Opfer darbringen, „sie verbrennen Todaopfer ohne Gesäuertes und bringen in auffälligster Weise freiwillige Opfer dar“. מחמץ ist hier durch „ohne Gesäuertes“ übersetzt. Gewöhnlich faßt man מן hier partitiv und übersetzt „und verbrennt vom Gesäuerten Todaopfer“, nimmt also an, die Todaopfer wären Speisopfer von gesäuerten Brotlaiben. Daß מן partitiv sei, ist aber sehr unwahrscheinlich. Bei dieser Übersetzung kommt es darauf an, den Stoff zu beschreiben, aus welchem das Todaopfer bestand. Dafür ohne weiteres מן zu gebrauchen, scheint mir aber im Hebräischen nicht üblich zu sein. מן kann zwar gebraucht werden zur Bezeichnung des Stoffes, woraus etwas verfertigt ist, aber alsdann steht immer das Verbum ‚machen‘ oder ‚verfertigen‘ dabei. (Gen. 2, 19 usw. cf. Gesenius-Buhl [14], 392). Bekanntlich wird der Stoff durch Apposition bezeichnet. Es läßt sich für dieses מן keine Parallelstelle auftreiben. Man weist hin auf Lev. 5, 9 „der Priester soll etwas von dem Blute des Sündopfers spritzen“, es liegt aber auf der Hand, daß diese Stelle nicht parallel ist. Ich ziehe darum vor, mit Oort (Th. T. XIV, 144) מן als ‚sonder‘, ‚ohne‘, zu fassen (cf. Gesenius-Kautzsch, Gramm. § 119 d). Wir brauchen nicht mit van Hoonacker (Les douze p. Proph. Paris 1908 p. 236) der Lesart der LXX zu folgen, weil diese Übersetzer den Text offen-

bar nicht verstanden haben und ihre Übersetzung keinen Sinn gibt. Läßt sich die Deutung von מִן als partitiv nicht verteidigen, da erübrigt nur anzuerkennen, daß die Opferpraxis, welche Lev. 7, 11 f. vorgeschrieben wird, schon zur Zeit Amos' geübt wurde.

Der Text des Abschnittes ist V. 12 und 13 in Unordnung geraten. Mit Recht hat man vorgeschlagen, mit LXX am Schlusse die Worte חלת בלולת zu streichen. Alsdann erübrigt aber noch ein Widerspruch zwischen V. 12 und V. 13. V. 12 schreibt vor, ungesäuerte Brote zu opfern, V. 13 aber sagt: „Er soll eine Opfergabe darbringen nebst gesäuerten Broten". Der zweite Teil dieses Verses „samt seinem Toda-Mahlopfer" schließt sich an den ersten Teil stilistisch und inhaltlich gar nicht an. Er kann nur Glosse eines Lesers sein, der hat bezeichnen wollen, was im ersten Teil unter „seine Gabe" (Ḳorban) zu verstehen sei. Man übersetzt zwar „Nebst Kuchen von gesäuertem Brote soll er seine Opfergabe darbringen, außer dem Opfer[tier], in welchem sein Dankopfer besteht" (Kautzsch, H.S. d. A.T.[3] 155). Es leuchtet aber ein, daß die ungesäuerten Kuchen in V. 12 einfach in die Liste der Speisopfergaben aufgenommen wären, falls es die Absicht war, bei diesem Opfer Ungesäuertes und Gesäuertes zu gleicher Zeit darzubieten. Stilistisch ist diese Aufzählung sehr verdächtig. Des weiteren ist die Kombination von Ungesäuertem mit Gesäuertem recht rätselhaft. Auf Grund der falschen Übersetzung von Amos 4, 5 hat man gemeint, das Darbringen von Gesäuertem sei alte Reminiszenz. — „Nach Amos 4, 5 wird gerade bei einem besonders festlichen Opfer Gesäuertes verwandt" (Wellhausen, Prol.[3] 71; Bäntsch, Lev. S. 339). Dem widerspricht aber, daß die älteste Gesetzgebung verbietet, bei einem Schlachtopfer Gesäuertes darzubieten (Exod. 23, 18). Diese Sitte war nicht spezifisch israelitisch. Auch in Assyrien z. B. durften nur „süße" Brote bei den Opfern dargeboten werden. Die Ursache dieser allgemein verbreiteten Sitte ist, daß die Säuerung, die Gärung eine Art Verderbs ist, und man der Gottheit keine verdorbenen Speisen darbieten kann. Die einzigen gesäuerten Brote, die Pfingstbrote, welche in den Tempel kamen als Erstlinge der Produkte der neuen Ernte, wurden denn auch nicht geopfert, sondern als Erstlinge durch die Priester gegessen. Auf den Tisch Gottes kamen sie nicht (Lev. 23, 17. 20). Die Vorschrift des Bundesbuches wird Lev. 2, 11 wiederholt. Es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß es zwischen dem ältesten und diesem angeblich jungen Gesetze eine Zwischenstufe gegeben hätte. Namentlich für die Analyse, welche das Bundesbuch ungefähr in die Zeit Amos' ansetzt, ist es nicht möglich, dies anzunehmen. Da erübrigt aber nur zu schließen, daß Lev. 7, 13 in falscher

Form überliefert wurde und daß ursprünglich vor יקריב ein לא dagestanden hat, das bei dem Abschreiben ausgefallen ist. Der Vers wird ursprünglich davor gewarnt haben, bei dem Toda-Opfer etwa gesäuerte Brotlaibe zu opfern. Es scheint immer eine bedenkliche Sache, eine derartige Korruption ohne Unterstützung irgendeiner alten Lesart anzunehmen. Die religionsgeschichtliche Unwahrscheinlichkeit des Verses scheint mir dazu aber zu berechtigen (cf. Dillmann zu Lev. 2, 11; A. Jeremias ATO ² 429; H. Zimmern KAT ³ 600).

Amos 4, 5 zeigt ebenfalls, daß schon damals die freiwilligen Opfer von anderen Šelamim unterschieden wurden. Die Differentiierung, welche Lev. 7, 11. 16 vorliegt, existierte also bereits in der vorexilischen Zeit, gehört ja auch das Gelübdeopfer zu der ältesten religiösen Sitte (1. Sam. 1, 21).

Die Bestimmungen über die Termine für die Verzehrung des Opferfleisches und die Reinheit der Teilnehmer am Opfermahl enthalten nichts, was nicht im Einklang steht mit der alten Sitte (1. Sam. 20, 26; 21, 5).

Lev. 7, 22—27 verbieten den Genuß von Fett und Blut, der 3, 17 bereits in kurzen Worten untersagt wurde. Mit Recht hat man diese Verse als Erläuterung zu diesem Verbote betrachtet. Inhaltlich weist nichts auf Abfassung in späterer Zeit hin. Bekanntlich war der Genuß von Blut immer verboten (1. Sam. 14, 33), und es gehörte das Fett von alters her der Gottheit (Exod. 23, 18; 1. Sam. 2, 15).

Lev. 7, 28—34 handelt über die Abgaben vom Mahlopfer an die Priester. Der Opferer selbst soll von seinem Opfer Jahve eine Gabe darbieten. Mit eignen Händen soll er die Fetteile und die Brust herbeibringen. Die Brust soll er vor Jahve „weben". Der Priester soll das Fett auf den Altar legen. Die Brust aber soll er für sich behalten.

Wir befinden uns hier in derselben Lage wie Lev. 1—3. Es wird vorausgesetzt, daß nur zwei Personen bei der Darbringung des Opfers tätig sind, der Laie und der Priester. Der Laie hat offenbar selbst die Schlachtung zu besorgen. Mit eignen Händen soll er seine Gabe darbieten. Irgendwelche Wirksamkeit der Leviten ist dadurch ausgeschlossen. Zu der nachexilischen Sitte paßt diese Vorschrift also nicht, wie oben gezeigt wurde.

Es fällt auf, daß der Priester V. 31 nur die Brust erhält, welche, wie V. 30 besagt, von dem Opferer durch die Tenupha Jahve dargeboten wurde. V. 32 aber schreibt vor, auch die rechte Hinterkeule als Hebe (Teruma) dem Priester zu geben. Mit dieser Keule wurde die Webehandlung also nicht vollzogen. Man

hat richtig bemerkt, daß der Vers auch stilistisch auffällig ist, weil er die 2. Person plur. gebraucht, während V. 29 – 31 die 3. Person singul. benutzt (Bäntsch, Lev. S. 341; Bertholet, Lev. S. 23). Das beweist, daß V. 32 nicht ursprünglich ist, denn auch Exod. 29 wird der Vers, der bestimmt, daß Moses, der als Priester fungiert, die Brust des Tieres erhalten soll (29, 26), durch Exod. 29, 27—30 korrigiert. Nach v. 27 sollen die Priester auch die Hebekeule bekommen. Ursprünglich wurde dem Priester nur die Brust gegeben. Spätere Priester haben auch die Keule gefragt und diese sind wohl für den Einschub verantwortlich zu stellen (Alt. Stud. III S. 103). Die Webehandlung, welche hier nur mit der Brust vollzogen wurde, ist nach Lev. 10, 15 auch mit der Keule vorzunehmen. Der Name der Keule „Teruma-Keule“ beweist, daß dieselbe ursprünglich der Gottheit nicht durch „Webung“ dargeboten wurde, denn alsdann ließe es sich nicht einsehen, warum die Brust „Tenupha-Brust“, die Keule aber nicht Tenupha-Keule, sondern Teruma-Keule genannt wurde.

Es ist wichtig, dies zu bemerken. Gewöhnlich nimmt man an, daß die priesterliche Gesetzgebung bestrebt gewesen ist, die Teile, welche dem Priester vom Opfer zufielen, zu vermehren. Deut. 18, 3 (wo Vorderbein, Kinnbacken und Magen gegeben werden sollen) gegenüber gilt Lev. 7 als jüngeres Gesetz, das bestrebt ist, die Priestereinkünfte zu steigern. Dabei setzt man voraus, daß Brust und Keule eine größere Gabe waren als Vorderbein, Kinnbacken und Magen. Wenn Lev. 7 aber ursprünglich nur die Brust gegeben werden sollte, da wird es doch sehr fraglich, ob auch schon diese Vorschrift Deut. 18, 3 gegenüber als eine Steigerung gelten kann. Das scheint mir ganz und gar unmöglich. Folglich wird der jüngere Ursprung von Lev. 7, 28 – 31 recht unsicher und stimmt V. 31 sehr gut zu unseren sonstigen Beobachtungen, welche es wahrscheinlich machen, daß diese Opfergesetzgebung aus der vorexilischen Zeit herrührt.

Mit V. 32 fallen auch die VV. 33 und 34. Auch die VV. 35 und 36 gehören nicht zum ursprünglichen Bestand des Abschnittes. Sie sind Bemerkung eines Schriftgelehrten und können nicht, wie man vielfach angenommen hat, ganz oder teilweise Unterschrift der Priesteranteiltora sein (Bertholet, Lev. S. 23; Bäntsch, Lev. S. 332). Sie müssen herrühren von einem Verfasser, der weiß, daß der Priesteranteil anderswo ein anderer ist. Er erklärt sich dies durch die Behauptung, die hier genannten Teile seien eben „der Salbungsanteil“ (mišḫa oder mošḫa) d. h. der Teil, welcher ihnen gegeben werde, als Aaron und seine Söhne gesalbt wurden. Stilistisch sind sie sehr deutlich gelehrte Bemerkung. Der Ver-

fasser sagt nämlich: „Dies ist die Mišḫa von Aaron und die Mišḫa von seinen Söhnen, von den Feueropfern Jahves zur Zeit, da er sie nahen ließ, um Jahve als Priester zu dienen“. Unter „er“ versteht man gewöhnlich Jahve. Das kann aber nicht richtig sein. In diesem Falle wäre nicht gesagt, um Jahve zu dienen, sondern um mir zu dienen. Das Subjekt muß Moses sein. Tatsächlich soll Moses Exod. 29, 8 Aaron und seine Söhne „nahen lassen“. Die Bemerkung setzt die jüngste Form von Exod. 29 voraus, denn Lev. 7, 36 greift auf Exod. 29, 27 f. zurück und setzt die Salbung der Söhne Aarons voraus, während im älteren Teil von Exod. 29 nur Aaron selbst gesalbt wird (cf. Alt. Stud. III, 108). Hieraus geht hervor, daß Lev. 7, 28—31 durch spätere Nachträge erweitert wurde. Der Abschnitt selbst stimmt überein mit der ältesten Form von Exod. 29. Die Nachträge weisen auf die jüngere Form hin.

Leider ist die Opferpraxis der nachexilischen Zeit uns aus der Literatur dieser Zeit nicht bekannt. In Esra, Nehemia und der Chronik kommt zufälligerweise nichts vor, das uns über den Anteil der Priester belehrt. Es ist aber wahrscheinlich, daß ihnen damals die Brust und rechte Keule zuteil wurden, weil die spätere Literatur aus der rabbinischen Zeit zeigt, daß man Deut. 18, 3 nicht auf die eigentlichen Opfer bezog. Man meinte, daß die Deut. 18, 3 genannten Abgaben bei gewöhnlicher Schlachtung zu Hause gefordert wurden (Josephus, Antiq. IV, 4, 4. So auch Philo in De praemiis sacerdotum).

Es läßt sich also vermuten, daß Lev. 7, 28—31 die ältere Sitte beschreibt. Auch 1. Sam. 2, 12 ff. setzt voraus, daß die Priester Anrecht hatten auf ein bestimmtes Stück des Opfertieres, ohne freilich zu sagen, welches dieses vom Mišpaṭ bestimmte Stück war. Den Söhnen Elis genügt diese Gabe offenbar nicht, deshalb versuchten sie in der V. 13 beschriebenen Weise mehr zu bekommen. Sie waren auch so freßgierig, daß sie nicht einmal zuerst das Fett opfern wollten, bevor sie ihren Anteil erhielten. Ob schon damals die Brust dem Priester gegeben wurde, läßt sich nicht entscheiden, es ist aber sehr gut möglich. Der Deuteronomiker hat versucht, den Anteil der Priester zu steigern. Es scheint aber, daß diese radikale Änderung nicht gelungen ist, und daß auch in der späteren Zeit die Brust mit der Keule als obligatorischem Zuschlag hergegeben wurde.

Das Ergebnis der Untersuchung von Lev. 6 und 7 ist also, daß Lev. 6, 1—11. 17—23; 7, 1—10 den ursprünglichen Bestandteil der an die Priester gerichteten Opferthora bilden. Diese Thora muß in die vorexilische Zeit angesetzt werden. Sie erhielt Nachträge, welche ebenfalls der vorexilischen Sitte entsprechen

und welche als Nachträge zum ganzen Gesetzkörper Lev. 1—7, 10 zu fassen sind, weil vervollständigt wird, was in Lev. 3 nur kurz gestreift worden war. In der nachexilischen Zeit wurden kleinere Nachträge eingeschaltet. Als solche sind Lev. 6, 12—16; 7, 32—36 zu fassen.

Die ursprüngliche Form von 7, 37 griff zurück auf den ganzen Abschnitt Lev. 6—7, 10. V. 37[b] wurde eingeschoben um V. 37 mit dem durch Nachträge vermehrten Text in Einklang zu bringen. V. 38 stimmt aber nicht zu Lev. 1, 1. Dort redet Jahve von dem Ohel moʿed heraus, hier hat er die Gesetze auf dem Berg Sinaï offenbart. Es ist aber klar, daß V. 38 durch die Worte „als Jahve den Söhnen Israels befahl, ihre Opfergaben (Ḳorban) darzubringen“ beabsichtigt, auf Lev. 1—5 hinzuweisen. Die Differenz zwischen V. 38 und Lev. 1, 1 spricht also dafür, diesen Vers einem späteren Redaktor zuzuschreiben, der sachlich allerdings recht hatte, denn Lev. 6—7, 10 setzen Lev. 1—5 voraus. Lev. 1—5 und 6—7, 10 gehören ihrem Ursprunge nach zusammen.

Exkurse zu der Untersuchung über Lev. 1—7.

A. Der Räucheraltar.

Der Lev. 4, 7. 18 erwähnte Räucheraltar (מזבח קטרת הסמים) wird für eine Neubildung der nachexilischen Zeit gehalten. Der Gebrauch von Weihrauch gilt für einen Luxus der späteren Zeit. „In Aufzählungen, wo die Propheten alles erschöpfen, was an Gaben und liturgischen Leistungen existiert . . . . . ist von Weihrauchopfer keine Rede. Erst Jeremia erwähnt 6, 20 das Weihrauchopfer als etwas Rares, Weithergeholtes. Von da an reißen die Zeugnisse nicht ab. Zu welcher Bedeutung der Gebrauch von Weihrauch in der Ritualgesetzgebung des Pentateuchs gelangt ist, geht vor allem daraus hervor, daß es hier zu der Neubildung eines eigenen hochheiligen Gerätes geführt hat, nämlich des goldenen Altars im Innern der Stiftshütte, den die Geschichte nicht kennt und der sogar dem Kerne des Priesterkodex selbst fremd ist“ (Wellhausen Proleg. [3] 67 f.).

Man meint, daß es im salomonischen Tempel keinen Räucheraltar gegeben habe. Der goldene Tisch für die Schaubrote wurde später unrichtigerweise als Altar gedeutet. Der Wechsel des Ausdrucks habe zur Verdoppelung der Sache geführt. Ezechiel unterscheide nicht zwischen dem Tisch und Altar im Tempelhaus und setze beides gleich. In 1. Kön. 6, 20—22 sei unter dem goldenen Altar gleichfalls der Tisch für die Schaubrote zu verstehen. 1. Kön. 7, 48 sei der goldene Tisch, welcher dort neben dem goldenen Altar erwähnt wird, später eingeschoben.

Diese Ansicht Wellhausens ist eine sehr verbreitete und gehört zu den „gesicherten“ Resultaten der alttestamentlichen Wissenschaft. Trotzdem ist ihre Richtigkeit recht unsicher, wie nachstehende Untersuchung zeigen wird.

Der Ausgangspunkt Wellhausens, der Weihrauch sei ein Luxus der späteren Zeit, ist nicht richtig. 1. Sam. 2, 28 (vielleicht eine jüngere Stelle, die jedoch jedenfalls der vorexilischen Periode

angehört) beschreibt die Obliegenheiten der Priester Jahves und nennt als solche das Diensttun am Altar, das Räuchern von Ketoret, das Efodtragen. Hier ist offenbar von dreierlei Pflichten die Rede. Nowack u. a. übersetzen „Opferduft anzuzünden“ und H. P. Smith (Samuel p. 22) übersetzt noch ein wenig freier „to burn sacrifices“. Diese Übersetzung wird m. E. mit Recht von E. Kautzsch nicht gebilligt. Er übersetzt „Räucherwerk anzünden“. Natürlich ist das ‚zum Altar emporsteigen‘, das als erste der Verpflichtungen genannt wird, an sich nichts. Man steigt nur zum Altar hinauf, um Opfer herzurichten. Der Ausdruck לַעֲלוֹת עַל מִזְבְּחִי schließt daher schon das Darbringen von Opfern ein. Da kann man aber bei der zweiten Pflicht nur an das Anzünden von Räucherwerk denken. Es ist auch nicht richtig, daß der Weihrauch bei den Propheten des 8. Jahrh. nicht vorkomme. Jes. 1, 13 sagt, daß eine unnütze Minḫa ihm greulicher Ḳeṭoret ist. קְטֹרֶת תּוֹעֵבָה stinkender Ḳeṭoret beweist, daß es auch gute Ḳeṭoret gab. Man kann an diesen Stellen nicht vorbeigehen, wie es Wellhausen tut. Jeremia weist auf etwas ganz Gewöhnliches hin, als er 6, 20; 17, 26; 41, 5 den weißen Weihrauch als Opfergabe erwähnt.

Die Karawanen, welche nach Jes. 60, 6 Weihrauch aus Südarabien brachten, haben diesen natürlich in älterer Zeit, als die ausländischen Handelsbeziehungen sehr rege waren, auch gebracht. Wir können uns kaum denken, daß es zur Zeit Salomos keinen Weihrauch in Israel gegeben hätte. Man wird vielleicht einwenden, daß in diesem Falle der Weihrauch noch nicht im Kultus gebraucht sein muß. Das bringt uns zu der Frage nach dem Zweck des Räucherns.

Der Gebrauch von Weihrauch und ähnlichen Räucherwerken ist kein leerer Luxus, sondern hat eine doppelte Ursache. Erstens soll der Weihrauch den Duft des Opfers lieblich machen. Der stinkende Geruch brennenden Mehls soll durch den mehr angenehmen Duft des Räucherwerkes gemildert werden. Die Minḫa soll „einen lieblichen Duft“ geben (Lev. 2, 2). Der Gebrauch von Weihrauch innerhalb des Tempelhauses hat einen anderen Sinn, der uns Lev. 16, 13 mitgeteilt wird. Der Rauch soll vor dem gefährlichen Einfluß der persönlichen Gegenwart Gottes schützen. Wer Gott sieht, muß sterben. Der Hohepriester kann darum nicht in das Allerheiligste gehen, ohne durch starkes Räuchern einen Nebel zu machen, welcher ihn schützt. Würde er das nicht tun, so würde er sterben. „Die Wolke von Ḳeṭoret-Nebel soll die Lade bedecken, damit er nicht stirbt.“ Diese Art, sich vor der Gefährlichkeit der Gegenwart Gottes zu schützen, war auch in Ägypten bekannt. Der König sollte täglich das Bild Gottes an-

kleiden und schmücken. Das geschah unter fortwährendem Räuchern im Adyton (A. Mariette-Bey, Abydos. I. Paris 1869). Solche Sitten sind immer uralt. Wir können daher nur annehmen, daß 1. Sam. 2, 28 beweist, daß auch der israelitische Priester im Heiligtum geräuchert hat.

Religionsgeschichtlich wäre es also sehr gut zu verstehen, dass im salomonischen Tempel ein Räucheraltar gestanden hätte. Es fragt sich nur, ob die A. T. Literatur nicht den Beweis bringt, daß dies nicht der Fall war. Ich meine, daß die oben erwähnte Beweisführung nicht richtig ist, und daß wir annehmen müssen, daß der Räucheraltar der vorexilischen Periode angehört.

Man meint, aus Ezechiel gehe hervor, daß der 1. Kön. 6, 20—22 erwähnte Altar der Tisch für die Schaubrote sei, denn er unterscheide nicht zwischen dem Tisch und dem Altar und setze beides gleich (Wellhausen, Prol.[3] 69). Es ist richtig, daß Ezechiel 44, 16 den Brandopferaltar den Tisch Jahves nennt. Dieser bildliche Ausdruck würde nun umgekehrt dazu berechtigen, den 41, 21f. erwähnten Altar als Schaubrodtisch zu deuten. Es ist dort die Rede von etwas „aussehend wie ein hölzerner Altar, drei Ellen hoch, zwei Ellen lang und breit, mit vorstehenden Ecken .... seine Wände waren von Holz. Und er sagte zu mir: das ist der Tisch, der vor Jahve steht.“ Es ist nicht möglich, hier an einen Tisch zu denken, weil ein Tisch Beine hat, hier ist aber von hölzernen Wänden die Rede. Daß auch der Tisch für die Schaubrote Beine hatte, ist durch die Abbildung auf dem Titusbogen bewiesen und wird Exod. 25, 26 gesagt. Der Tisch von Exod. 25, 23f. war 1½ Ellen hoch, das ist etwa 75 cm. und ungefähr die Höhe unserer Tische. Der auf dem Titusbogen abgebildete Tisch muß gleicher Höhe gewesen sein, wie eine Vergleichung des Tisches mit den Trägern des Tisches beweist. Die Höhe des „Tisches“ Ezech. 41, 21 ist aber die doppelte, 3 Ellen oder 1½ Meter! Man denke sich nur einen solchen „Tisch“ und sieht leicht ein, daß das Ezech. 42, 21 beschriebene, mit Wänden versehene Gerät kein Tisch, sondern wirklich ein Altar ist. Dazu stimmt auch, daß die Höhe größer ist als die Länge und Breite, was bei dem Tisch von Exod. 25, 23 nicht der Fall ist und überhaupt für einen Tisch nicht paßt. Der Ausdruck: das ist der Tisch, der vor Jahve steht, ist Ezech. 41, 21 geradeso bildlich zu fassen als Ezech. 44, 16 und Mal. 1, 7. 12. Damit ist aber der Behauptung, der 1. Kön. 6, 20—22 genannte Altar sei als Tisch zu fassen, der Boden entzogen. Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß 1. Kön. 7, 48 der Tisch für die Schaubrote von irgendeinem Späteren auf Grund des Pentateuchs eingeschoben wäre, denn diese Schlußübersicht

steht mit den Angaben des Pentateuchs gar nicht im Einklang. Wenn einer bestrebt gewesen wäre, Übereinstimmung zu schaffen, so müßte der Inhalt des Abschnittes jetzt anders aussehen. Die 10 Leuchter Salomos stimmen nicht zu dem siebenarmigen Menora des Exodus. Von den 10 Waschbecken (Kijor) weiß Exod. 30 nichts. Es gibt dort nur ein Kijor, das mit dem ehernen Meer Salomos (Jam) nur sehr wenig Übereinstimmung hat. Es fehlt also jeder Beweis, daß 1. Kön. 7 nach Exod. 25 ff. korrigiert wurde. Die Existenz des Räucheraltars im Salomonischen Tempel läßt sich daher nicht wohl leugnen. Warum würde ein Späterer alles andere auf sich beruhen lassen und nur den ihm teuren Tisch für die Schaubrote in den Text hineinschieben?

Die Existenz des Räucheraltars in der nachexilischen Periode ist recht zweifelhaft. Dafür spricht bekanntlich 1. Makk. 1, 21; 4, 49. Es wird dort berichtet, daß Antiochus den goldenen Altar, den Leuchter und den Tisch für die Schaubrote fortschleppte. Später wurden nach 4, 49 diese Geräte neu gemacht.

Dagegen spricht jedoch, daß 2. Makk. 2, 5 f. sagt, daß es seit dem Exil im Tempel keinen Räucheraltar gegeben hat. Die Lade und der Räucheraltar seien an einem unbekannten Orte durch Jeremia verborgen worden. Dieser Ort solle unbekannt bleiben, bis Gott sein Volk wieder zusammenbringen wird. Alsdann werde der Herr diese Dinge sichtbar werden lassen, und die Herrlichkeit des Herrn werde in der Wolke erscheinen, wie zur Zeit Mose's.

Dazu kommt, daß Josephus den Räucheraltar nicht kennt. Wellhausen sagt (Prol.[3] 70): „Vor allem befremdet es, daß Josephus unter den verbotenen Dingen, die Pompejus im Tempel zu schauen sich erdreistete, nur den Tisch und nicht den Altar nennt" (cf. Antiq. XIV, 4, 4); Schürer (GJV.[3] II, 286) bemerkt, daß die Parallele zu dieser Stelle Bell. Jud. I, 7, 6 außer Leuchter und Tisch auch *θυμιατήρια* erwähnt und nimmt an, daß der Räucheraltar mit gemeint sein kann. Das ist recht unwahrscheinlich, denn der Altar wird als *θυσιαστήριον* in LXX immer von den Gefäßen *θυμιατήρια* unterschieden. In der Beschreibung des Tempels Bell. Jud. V, 5, 5 kommt der Altar nicht vor (gegen Schürer, l. c. 285). Dort werden als Geräte im Heiligen der Leuchter, der Tisch und ein *θυμιατήριον*, ein Gefäß zur Aufbewahrung von Räucherwerk erwähnt. Nichts berechtigt uns, dieses Gefäß als *θυσιαστήριον* zu deuten. Das *θυμιατήριον* ist offenbar ein Gefäß zum Aufbewahren des Räucherwerks, denn es war mit den 13 Arten Räucherwerks, die es in der Welt gibt, gefüllt. Von einem Altar konnte Josephus das nicht in der Weise gesagt haben. Vielleicht läßt *θυμιατήριον* sich Ezech. 8, 11; 2. Chron. 26, 19 als Gefäß zum Räuchern

deuten (das Hebr. מקטרת wird dort durch θυμιατήριον übersetzt), sicher ist das aber nicht, und jedenfalls haben wir es dort mit einem in der Hand getragenen Gegenstand zu tun, der sich auch als mit Weihrauch gefülltes Gefäßchen fassen ließe. Titus hat den Räucheraltar in dem Tempel nicht vorgefunden, Bell. Jud. VII, 5, 5. Schürer erklärt die Nichterwähnung unter den Beutestücken aus der geringeren Kostbarkeit der Altars. Diese Erklärung aber sieht doch sehr unwahrscheinlich aus, der goldene Altar wird doch nicht weniger kostbar gewesen sein als der Tisch, der keinesfalls größer war (cf. Exod. 25, 23 und Exod. 30, 2). Aus Josephus c. App. I, 22 geht hervor, daß es im 3. Jahrh. auch keinen Räucheralter im Tempel gab. Pseudo-Hecatacus kennt nur zwei Geräte im Innern des Tempels, den Leuchter und ein βωμός, was (wie Schürer bemerkt) ebensogut der Schaubrottisch als der Räucheraltar sein kann. Schürer wagt es dann auch nicht, die Existenz des Altars für die Zeit des Pseudo-Hecataeus zu behaupten.

Auf dem Titusbogen kommt der Altar bekanntlich nicht vor. Die einzige zutreffende Erklärung dafür scheint mir, daß der Altar nicht existierte.

Der Bericht von 1. Makk. scheint daher nicht zuverlässig zu sein. Vielleicht wird man auf die Mischna hinweisen, welche den goldenen Altar an mehreren Stellen nennt (cf. Schürer l. c. 285). Dabei ist nicht zu vergessen, daß die Mischna sich die Sachen nach dem A. T. zurechtmacht und darum dem Josephus gegenüber gewiß nicht als mehr zuverlässige Quelle zu gelten hat. Es fällt aber auf, daß auch die Mischna gelegentlich nur zwei Geräte im Heiligtum erwähnt.

Chagiga III, 8 sagt: „Wie wurde die Reinigung des Tempelvorhofes vorgenommen? Man tauchte die Gefäße, welche im Heiligtum waren, in Wasser und sagte zu ihnen (d. h. zu denjenigen, welche damit beschäftigt waren): Hütet euch, daß ihr den Tisch und den Leuchter nicht berührt und verunreinigt.“ Offenbar existiert der Räucheraltar hier nicht. Rabbi Eliezer (um 90—130 n. Chr.) hat darüber philosophiert, daß der Räucheraltar und der große Altar nicht untergetaucht zu werden brauchten, wie dieselbe Stelle uns belehrt. Diese Spekulation ist aber rein gelehrter Natur und beweist für die Existenz des Altars nichts. Das A. T. war für diese Spekulation maßgebend, und es scheint recht fraglich, ob wir aus den Stellen Joma II, 3; V, 5. 7; Zebachim IV, 2; V, 1 f.; Menachoth III, 6; IV, 4; Meila III, 4; Tamid III, 6. 9; VI, 1 schließen mögen, daß die Vorstellung, welche die späteren Gelehrten sich von dem Tempeldienst machten, nicht durch Theorie beein-

flußt ist. Dafür spricht, daß Lev. 16 der Räucheraltar nicht vorkommt, trotzdem wird er Joma II, 3; V, 5. 7 erwähnt und zwar in solcher Weise, daß die Erwähnung deutlich auf Exegese von Lev. 16, 18 zurückgeht. Von dem dort genannten „Altar, der vor Jahve ist“ heißt es V, 5: das ist der goldene Altar.

Bei dieser Sachlage verdient es auch Beachtung, daß der Bericht über die Anfertigung des goldenen Altars Exod. 37, 25—28 in LXX fehlt. Der Befehl, den Altar zu bauen, kommt vor, die Ausführung des Befehls aber wird nicht berichtet. Das verstehen wir, wenn es zur Zeit der Abfassung von LXX keinen Räucheraltar mehr gab. Umgekehrt aber sieht man nicht ein, warum der Bericht über die Anfertigung eines beliebten und neumodischen Gerätes unterdrückt worden wäre.

Daß der Verfasser des ersten Makkabäerbuches, der einzige Zeuge für die Existenz des Räucheraltars in der nachexilischen Zeit, über die Fortschleppung und Wiederherstellung dieses Altars redet, scheint auf Irrtum beruhen zu müssen. Der Eintritt in das Tempelhaus war den Israeliten untersagt. Nach Josephus schaute Pompejus, was keiner jemals gesehen hatte außer den Hohenpriestern, weil nur ihnen der Eintritt in das Tempelhaus gestattet war (Antiq. XIV, 4, 4). Das ist natürlich Übertreibung. Daß aber ein pharisäischer Schriftsteller auf Grund seiner Kenntnis des A. T. in unrichtiger Weise über das geheimsinnige Innere des Tempelhauses berichtet, ist sehr begreiflich.

Auch religionsgeschichtlich verstehen wir es sehr gut, daß der Räucheraltar in dem nachexilischen Tempel fehlte. Lade und Räucheraltar gehören sozusagen zusammen. Die Lade ist die Wohnung Gottes, wo die Lade ist, ist Jahve persönlich anwesend. Der Räucheraltar dient dazu, wie wir oben sahen, die Gefährlichkeit der Gegenwart Gottes zu mildern und einen schützenden Nebel im Heiligtum entstehen zu lassen. Vielleicht hat man schon früh nicht mehr verstanden, warum man eigentlich die Weihrauchwolken emporsteigen ließ (wie auch die heutigen Katholischen es nicht mehr verstehen, warum der Weihrauch in dickem Qualm in die Kirche strömen soll, wenn die Monstranz gezeigt wird), trotzdem wird man aber gewußt haben, daß Lade und Räucheraltar zusammengehören. Das Adyton des zweiten und dritten Tempels war leer, folglich war auch kein Grund da, im Innern des Tempels einen Räucheraltar aufzustellen. Die Tradition, welche 2. Makk. 2, 5 vorliegt, hat sehr richtig gefühlt, daß Lade und Altar zusammengehören.

Man wird fragen, in welcher Weise unter diesen Umständen über Exod. 30, 1—10 zu urteilen sei. Bekanntlich gilt dieser Abschnitt als Beweis für den jüngeren Ursprung dieses Altars. Wie der

Abschnitt jetzt vorliegt, weist er sehr deutlich auf die nachexilische Zeit hin. V. 7—10 setzen den siebenarmigen Leuchter voraus und lassen jeden Morgen und Abend mehrere Lampen (neroth) anzünden. Wir haben Alt. Stud. III, 106 in dieser Mehrzahl ein Zeichen der jüngeren religiösen Sitte erkannt. Es ist aber recht fraglich, ob darum der ganze Abschnitt seinem Ursprung nach erst in dieser Periode entstanden sein muß. Es fällt nämlich auf, daß V. 1 ohne Einleitung anfängt. Der übliche Ausdruck „Und Jahve sprach zu Moses“ fehlt. Der Abschnitt fängt an, wie die Abschnitte in Exod. 25—29 mit ועשית ohne weiteres. In Exod. 30 und 31 wird sonst immer die einleitende Formel „Und Jahve sprach zu Moses“ gebraucht (30, 11. 17. 22. 34; 31, 1. 12). Wir haben Alt. Stud. III zu zeigen versucht, daß hinter Exod. 25—29 ein vorexilisches Original steckt. In dieses Stück wurden nachexilische Stücke aufgenommen, weil dieselben durch den damaligen kultischen Zustand erheischt wurden. Es scheint aber, daß auch ausgeworfen wurde, was dabei nicht paßte. So ließe es sich erklären, daß Exod. 30, 1—10 in kürzerer Form in dem vorexilischen Original vorkam, unterdrückt wurde und später durch die Gelehrten, welche den älteren Text kannten, im Anhang untergebracht wurde, allerdings nicht ohne mit einem zeitgemäßen Schluß (V. 7^{b}—10) versehen zu werden. Der Schlußvers stimmt nicht zu Lev. 16, welches von einer Reinigung dieses Altars nicht redet.

Die Sachlage scheint also eine wesentlich andere gewesen zu sein, als die Analyse annimmt. Die nachexilische Bezeugung des Altars ist eine recht dürftige und spricht viel mehr gegen seine Existenz als dafür. Die vorexilischen Texte aber, welche den Altar kennen, lassen sich nicht in der Weise bei Seite stellen, als man gewöhnlich annimmt. Das Ergebnis des vorstehenden Exkurses kann nur sein, daß die Analyse die Sache auf den Kopf stellt. In der vorexilischen Zeit hat es einen Räucheraltar gegeben, in der nachexilischen Zeit aber nicht.

B. Der Kohen haggadol.

Der Kohen haggadol gilt für eine Kreation der nachexilischen Zeit. Er wird von Wellhausen der Schlußstein des heiligen Gebäudes genannt, welches die Gesetzgebung des mittleren Pentateuchs aufrichtet. Eine Figur von so unvergleichlicher Bedeutung ist dem übrigen Alten Testamente fremd, selbst Ezechiel kennt noch keinen Hohenpriester mit eminenter Heiligkeit. Im Gesetz nimmt Aaron eine einzigartige Stellung ein, wie der römische Pontifex

gegenüber den Bischöfen. Der einzige vollberechtigte Priester ist nur er. Er allein trägt die Urim und Thummim und das Ephod. Er allein darf in das Allerheiligste eindringen und dort Räucheropfer bringen. Er empfängt bei der Investitur die Salbung wie ein König und heißt danach der gesalbte Priester, er ist mit Diadem und Tiara geschmückt wie ein König, er trägt wie ein König den Purpur. Wellhausen erklärt diese königliche Ausstattung des Priesters als ein Zeichen davon, daß die Nation nur noch eine geistliche kirchliche Existenz führt und dadurch ihren Priester als König ausgestattet hat (Wellhausen, Prol. [3], 151 ff.).

Die Evolution, welche hier von Wellhausen in einer sehr klaren Weise skizziert wird, hat in weiten Kreisen Zustimmung gefunden, sieht sehr interessant aus und scheint vielen das Problem der Geschichte des Priestertums in Israel in endgültiger Weise gelöst zu haben.

Die religionsgeschichtliche Interpretion des A. T. jedoch wird sich den Resultaten Wellhausens kaum anschließen können.

Die Salbung des Priesters ist keineswegs eine Übertragung, sondern eine sehr natürliche Sache. Durch Einreiben oder Übergießen mit Öl werden Personen und Gegenstände geweiht. Die Priesterweihe wird uns nur in solchen Texten beschrieben, welche durch die Analyse P zugeschrieben werden. Eben diese Texte werden in diesen Alt. Studien behandelt und können also nicht herangezogen werden. Es sei hier aber bemerkt, daß 1. Kön. 19, 16 beweist, daß nicht nur Könige, sondern auch Propheten durch Salbung geweiht werden konnten. Die von Wellhausen vermutete Evolution kann sich in dem Anfang des Exils noch nicht vollzogen haben. Das Heiligkeitsgesetz, das durch die Kritiker in diese Zeit angesetzt wird, sagt aber Lev. 21, 10. 12, daß der Priester, der von seinen Brüdern der erste ist, gesalbt ist und daß die Weihe seines Gottes auf ihm ruht. Der Zusammenhang ist ein vortrefflicher. Nichts läßt vermuten, daß der Text überarbeitet wurde. Der Theorie zu Liebe werden aber V. 10 und V. 12 die betreffenden Worte gestrichen. Angesichts 1. Kön. 19, 16 und der Tatsache, daß uns kein einziger Beweis erhalten ist, daß die Priesterweihe ohne Salbung vor sich ging, scheint diese Behandlung von Lev. 21, 10. 12 nicht erlaubt.

Daß Salbung als kultischer Akt in der vorexilischen Zeit bekannt war, ersehen wir aus Gen. 28, 18; 31, 13; 35, 14, wo Jakob durch Salbung den aufgerichteten Stein zu Maṣṣeba macht. Diese Stellen sind aber nicht parallel. Der Zweck dieser Salbung ist nicht den Stein zu weihen, sondern dem im Steine wohnenden Gotte eine Gabe darzubringen, wie Gen. 35, 14 beweist. Jakob bringt ein נסך dar.

Die Salbung des Königs (cf. Frazer, The origin of Kingship) beweist, daß der König ursprünglich sakrale Person war. Neuerdings ist darauf hingewiesen worden, daß die Salbung von Beamten in Ägypten üblich war. „Für jemanden ein Amt salben ist der Ausdruck für die Einsetzung in ein Amt“ (W. Spiegelberg, Die Symbolik des Salbens bei den Ägyptern, A. R. IX (1906), 144).

Es kommt bei der Salbung natürlich an auf dasjenige, mit dem man gesalbt wird. Die Sitte, sich mit wohlriechender Salbe und Öl zu parfümieren (סוך) kommt hier nicht in Betracht. Die Salbung als heilige Handlung ist bedingt durch die Heiligkeit des Öls, das benutzt wird. Denn die Sitte der heiligen Salbung (משח) hängt mit der allgemein verbreiteten Anschauung zusammen, daß man durch Berührung mit Gegenständen die Eigenschaften dieser Gegenstände in sich aufnehmen kann. Die Neger, Malayen, Inder usw. schmücken sich mit Ringen von Eisen, harten Korallen und Perlen, damit die Stärke, welche diese Gegenstände hart macht, ihnen zu Teil werden wird. Die Steine und Perlen, welche weich sind und sich abkratzen lassen, werden verschmäht, nur die harten werden gewählt, weil es auf diese Eigenschaft eben ankommt. So kann auch durch Übergießung mit heiligem Öl eine Person „geweiht“ werden.

Wellhausen, der A. R. VII in ‘Zwei Rechtsriten bei den Hebräern’ über die Salbung des Königs geschrieben hat, sagt (S. 39): „Man kann es wohl verstehen, daß der Geist durch Handauflegung übertragen wird. Wie er aber im Öl sitzen soll, kann ich zurzeit noch nicht einsehen.“ Flüssigkeiten (Blut, Wasser, Öl) werden als besonders geeignet betrachtet, Geister in sich aufzunehmen. Deshalb wird Wasser gern als Dämonen abwehrendes Mittel gebraucht. Nicht weil die Dämonen das Wasser scheuen, sondern weil es sie fortführt, weil der unsichtbare Geist sich mit dem Wasser verbindet und den Menschen nicht mehr als Sitz wählen wird. In dieser Weise ist die Meinung Goldzihers zu berichtigen, der in einer sehr anregenden Abhandlung die Wichtigkeit des Wassers als Dämonen abwehrendes Mittel hervorgehoben hat (A. R. XIII. 1910, S. 20ff.). „Wasser (sagt er S. 27) wird in den Anschauungen verschiedener Völker als ein den Dämonen widriges Element betrachtet.“ Daß das Wasser jedoch gerade bei den Dämonen beliebt ist, ersehen wir daraus, daß zur Neujahrszeit die Wasser außerordentlich gefährlich sind. Alsdann hat das ganze göttliche Regiment seine Aufmerksamkeit dem Gerichte zugewandt, das in dieser Zeit abgehalten wird. Die Götter und guten Geister sind im Himmel versammelt, um über das Schicksal der Menschen im neuen Jahre sich zu beraten. Die bösen Geister sind natürlich

sofort bereit, diese schöne Gelegenheit zu benutzen und den Menschen zu schädigen. Die Mandäer z.B. meinen (Genza, R. 228, 6), daß jeder, der am Neujahrstag Wasser aus einem Flusse schöpft, es trinkt oder sich wäscht, durch böse Geister ergriffen wird (cf. W. Brandt, Die Mand. Rel. 90; Petermanns Reisen II, 460). Diese Geister haben sich also sofort das Wasser als Sitz gewählt. Auch das Ausgießen von Wasser bei Begräbnissen und im Sterbehaus (Goldziher l. c. S. 40) erklärt sich in dieser Weise. An eine mehr eingehende Erörterung dieser Sache kann hier natürlich nicht gedacht werden.

Wie das Wasser ist auch das Öl geeigneter Sitz für das unsichtbare geistige Fluidum eines Gottes. Jeder, der heiliges Öl berührt, wird geweiht (Exod. 30, 22—33). Die im Tempel befindlichen Geräte sollen daher nicht benutzt werden, ohne zuvor geweiht zu sein durch Salbung mit heiligem Öl. In ägyptischen Tempeln wurden verschiedene Arten heiliger Öle gebraucht (die heiligen Öle Ab, Ḥeken und Juden. Erman, Ägypten S. 673). Im assyrischen Beschwörungskultus war das Öl der Beschwörung Marduks ein sehr wirksames Heilmittel (Tallquist, Maqlu VII, 34). Daß gerade die gottgeweihten Personen berufen waren, mit Öl zu salben, ersehen wir aus 1. Kön. 19, 16 und aus dem Namen eines der assyrischen Priester „pašišu", der Salbende (nach Delitzsch, Hwb. S. 550; nach Zimmern, KAT.[3] 590 der Gesalbte). Es scheint mir daher nicht richtig, mit Wellhausen (l. c. S. 36 f.) anzunehmen, daß die Plurale, welche in den Berichten über die Salbung von israelitischen Königen vorkommen, darauf hinweisen würden, daß das Volk selbst die Krönung vorgenommen hätte. Die Salbung findet 1. Sam. 10, 1; 16, 13; 1. Kön. 1, 45; 19, 16 durch heilige Personen statt. Die Plurale 2. Sam. 2, 4; 5, 3; 2. Kön. 11, 12; 23, 30 erklären sich einfach hieraus, daß die Salbung nicht vorgenommen wurde, ohne daß das Volk einen als König gewählt hätte, und sie also im Auftrage des Volkes stattfinde. Wir können nicht erwarten, daß jedesmal genau beschrieben wird, wer die eigentliche Handlung vollzogen hat. An eine Salbung, an welcher sämtliche Israeliten, das ganze Volk oder auch nur alle Ältesten sich beteiligten, kann man doch nicht denken, weil diese ja an sich unmöglich wäre. Die Salbung muß immer im Namen des Volkes vollzogen worden sein.

Die Heiligkeit der Personen, welche die Handlung vornehmen, verbürgt eben die Echtheit der Handlung. Der König soll mit Gott in Beziehung gebracht werden, durch das Öl wird er sakrosankt. An einer solchen Handlung müssen sich natürlich heilige Personen beteiligen, die Heiligkeit des Öls ist durch ihre Heiligkeit gesichert.

Es läßt sich nicht einsehen, warum bei dieser Sachlage der König und der Prophet gesalbt würden, der Priester aber nicht. Er ist als Diener Gottes im Tempel heilig. Er darf sich in seinen heiligen Kleidern nicht außerhalb des Tempels begeben, ohne durch seine Heiligkeit den gewöhnlichen Verkehr zu gefährden (Ezech. 44, 19). Er ist von Gott selbst erwählt worden (1. Sam. 2, 28), er wohnt im Hause Gottes (1. Sam. 3) und verkehrt täglich in seiner Gegenwart. Und da würde die Weihe durch heiliges Öl bei ihm unpassend sein, und sollte diese Zeremonie erst in der nachexilischen Zeit auf ihn übertragen worden sein?

Es wird auch in Abrede gestellt, daß die vorexilische Zeit einen Priester gekannt hat, der hierarchisch über den anderen Priestern stand, der der einzige vollberechtigte Priester war.

Religionsgeschichtlich ist diese Behauptung an sich schon unwahrscheinlich. Wir wissen z. B., daß es an verschiedenen berühmten Tempeln Hohepriester gegeben hat, die eine ganz hervorragende Stellung einnahmen und in derselben Weise als die eigentlichen Priester galten wie die Hohenpriester im Pentateuch.

Pseudo-Lucianus erzählt in de Dea syra, daß die Zahl der Priester des Tempels zu Hierapolis eine außerordentlich große war. Die Priester trugen ein weißes Kleid und bedeckten den Kopf mit einem Hut. Der Hohepriester aber trug ein purpurnes Kleid und eine goldene Krone. Wellhausen hat sich den Purpur als eine Übertragung von dem Königsmantel auf den Hohenpriester der nachexilischen Zeit erklärt. Der Purpur zu Hierapolis beweist aber, daß eine solche Erklärung recht unwahrscheinlich ist.

Wellhausen meint, der israelitische König hätte eine solche Figur wie den Kohen haggadol neben sich nicht dulden können. Dieser war ja nur der Diener des Königs. Diesmal beweist Ägypten, daß dieser Einwand nicht berechtigt ist. Der ägyptische König war die höchste heilige Person im Staate und sorgte für die ägyptischen Tempel durch reichliche Gaben. Die Hohenpriester der großen Tempel waren Personen von außerordentlicher Bedeutung (Erman, Ägypten S. 393 „Die Hohenpriester der größten Heiligtümer nahmen überhaupt eine Sonderstellung ein. Sie führen Titel, die sie als ganz besondere, ich möchte fast sagen außerhalb der gewöhnlichen Priesterschaft stehende Persönlichkeiten charakterisieren“ usw.). Auch die babylonische Priesterschaft hat einen Oberpriester, šangumaḫḫu gekannt.

Wir besitzen übrigens im A. T. selbst den Beweis, daß die Stellung, welche der Hohepriester im Pentateuch als „der Priester“ einnimmt, schon in der älteren Zeit vorkam. 1. Sam. 21, 2 kommt David nach Nob zu Achimelek הכהן, der auch in dieser Erzäh-

lung (V. 5 f.) immer „der Priester“ genannt wird. Als Saul sich rächt über die Hilfe, welche Achimelek David geleistet hat, finden wir aber, daß es außer dem Priester Achimelek noch 85 andere Priester zu Nob gab, welche mit ihrem Haupt Achimelek getötet werden (1. Sam. 22, 11. 18). Nob wird sogar die Stadt der Priester genannt. In derselben Weise wird in den Königsbüchern über den Priester zu Jerusalem geredet, der andere Priester neben und unter sich hat. Eben der Umstand, daß er kurz der Priester genannt wird, beweist, daß er eine einzigartige Stellung einnahm. Manchmal heißt er sogar Kohen haggadol, geradeso wie der Hohepriester im Pentateuch. In diesen Fällen wird dieser Titel aber gleich als späterer Einschub von den Kritikern gestrichen, ohne freilich dabei zu fragen, ob der Text selbst dazu Veranlassung gibt. Dies geschieht nur der P-Theorie zu Liebe. 2. Kön. 12, 11; 22, 4. 8; 23, 4 beweisen, daß der Titel in der vorexilischen Zeit bekannt war und wechselte mit „der“ Priester, d. i. der eigentliche Priester. Der Name Kohen ha-Rosch war von gleicher Bedeutung 2. Kön. 25, 18. Daß dieser Hohepriester einen stellvertretenden Priester neben sich hatte, einen Kohen mischne, beweist schon, daß er eine außerordentliche Stellung einnahm. Auch Jerem. 29, 25 f. beweist der Ausdruck „Ṣephanja der Priester und alle die Priester“, daß Ṣephanja eigentlich der einzig vollberechtigte Priester war.

Von diesem Hauptpriester heißt es, daß er den Efod trägt 1. Sam. 2, 28; 14, 3; 23, 6; 30, 7, das gewöhnliche Dienstkleid der Priester aber war nach 1. Sam. 22, 18; 2, 18 der leinene Efod. Es muß also einen Unterschied gegeben haben zwischen dem Efod und dem Efod bad. Das stimmt zu der Vorstellung des Pentateuchs, daß die offiziellen Amtskleider des Hohenpriesters nur von ihm getragen wurden und von den Kleidern der anderen Priester verschieden waren. Es kommt überein mit der Sitte zu Hierapolis.

Bereits in der alten Zeit wurde das heilige Losorakel der Urim und Thummim durch einen Oberpriester getragen. 1. Sam. 14, 36. 41 erzählen, daß „der“ Priester Aḫia ben Aḫiṭub das Orakel bei sich trug (cf. 1. Sam. 14, 3. 18). Die Vorstellung des Pentateuchs braucht also keine Erfindung der späteren Zeit zu sein.

Der Salomonische Tempel war das königliche Nationalheiligtum Israels. Die Errichtung der königlichen Tempel zu Dan und Beth-El wurde später als bittere Konkurrenz empfunden. Es läßt sich also sehr gut verstehen, daß der Hohepriester dieses Tempels in der Wohnung Jahves das ganze Volk repräsentierte und die Namen der 12 Stämme Israels auf den Schmuck seiner Kleider geschrieben hatte. Es nimmt kein Wunder, daß man nach

der Trennung der Reiche diesen Schmuck beibehielt und daß die Kleider bis in die späteste Zeit ganz in derselben Weise verfertigt wurden. Das entspricht allem, was wir von den religiösen Trachten von Völkern und Kirchen wissen. Da bleibt alles soviel wie es möglich ist beim alten, auch wenn gar kein Grund mehr da ist, die alte Sitte noch beizubehalten.

Wellhausen redet in seiner Behandlung der Geschichte des Priestertums (Prol. [3], 153) über Leute, welche es fertig bringen, mit dem Hebel der Fiktion die gesamte überlieferte Geschichte aus den Angeln zu heben. Es kommt mir aber vor, daß die Weise, in welcher die Königsbücher durch seine Aufstellungen zurecht geschnitten werden, an ein solches Benehmen lebhaft erinnert. Wenn von dem Tempel die Rede ist, wird „der“ Priester erwähnt, als wären gar keine anderen Priester da. Abjathar (1. Kön. 1, 25), Zadok (1. Kön. 1, 35), Jojada (2. Kön. 11, 9), Uria (2. Kön. 16, 10), Hilkia (2. Kön. 22, 8) werden als Hauptpriester erwähnt. An einigen Stellen würden wir sogar nicht vermuten, daß es außer ihnen noch eine zahlreiche Priesterschaft gegeben haben muß, die nur gelegentlich erwähnt wird (2. Kön. 12, 5. 8; 23, 4). Diese Literatur paßt also vorzüglich zu der Stellung, welche der Hauptpriester im Pentateuch einnimmt. Trotzdem wird in den Kommentaren behauptet, daß die hierarchische Stellung des Hohenpriesters in die vorexilische Zeit nicht passe, und wird der Titel Kohen haggadol (2. Kön. 12, 11; 22, 4. 8; 23, 4) ohne weiteres für Einschub erklärt. 2. Kön. 12, 11 heißt es, daß der königliche Schreiber und der Kohen haggadol hinaufgingen, um die Lade, welche bei dem Altar stand, zu leeren. Man meint, der Hohepriester müsse hier eingeschoben worden sein, denn er wohnt ja im Tempel und kann also nicht heraufkommen. Wir wissen nicht, wo die Wohnung des Hohenpriesters im Tempel war und können daher auch nicht behaupten, daß die Lade gerade auf gleichem Niveau mit seiner Wohnung stand, und daß er nicht zu der Stelle der Lade „heraufgehen“ könnte. Gesetzt aber wir wüßten, daß er in unmittelbarer Nähe dieser Lade gewohnt hätte, könnte man da wirklich behaupten, daß der Erzähler hätte schreiben sollen „der Schreiber ging hinauf, und der Hohepriester kam aus seiner Wohnung“ usw. Man kann auch zu scharfsinnig sein. 2. Kön. 22, 4 läßt sich nichts auftreiben, was den Einschub beweisen könnte, folglich heißt es einfach, „daß הגדול hier (und 22, 8; 23, 4) eingeschoben ist, zeigt schon der Umstand, daß V. 10. 12. 14; 23, 24 Hilkia nur als הכהן bezeichnet wird“ (Benzinger, Die B. d. Kön. 190). Warum der Interpolator an den anderen Stellen vorbeigegangen wäre, läßt sich nicht einsehen. Wir ziehen es vor, „die gesamte überlieferte Geschichte nicht durch diesen Hebel der

Fiktion aus den Angeln zu heben“ und meinen, daß auch die vorexilische Zeit den Kohen haggadol gekannt hat.

Daß wir dazu berechtigt sind, wird schließlich bewiesen durch Zacharja 3. Zur Zeit dieses Propheten war der Priesterkodex noch nicht eingeführt und kann sich der Entwicklungsgang, welchen Wellhausen vermutet, noch nicht vollzogen haben. Der Hohepriester jedoch, welchen der Prophet in seiner Vision sieht, ist ihm nichts Wunderbares. Der Tempelkultus konzentriert sich offenbar in ihm, denn seine schmutzigen Kleider sind Symbol des heruntergekommenen Jahve-Kults. Er trägt eine Tiara (צניף) auf dem Kopfe. Exod. 28, 39 soll er ebenfalls ein מצנפת tragen. Er hat im Tempel die Aufsicht über alles und regiert in der Wohnung Jahves, nimmt also die Stellung ein, welche er im Priesterkodex hat und zwar bevor diese Gesetzgebung nach der Analyse entstanden war. Daß die Kleider und Tiara des Hohenpriesters hier schmutzig sind, und daß er andere reine Kleider an ihrer Stelle erhalten wird, beweist, daß es für ihn Sitte war, ein hohepriesterliches Kleid und eine Tiara zu tragen. In dem Exil kann sich natürlich eine solche Sitte nicht gebildet haben, und der Hohepriester muß daher schon in der vorexilischen Zeit ein Würdenträger gewesen sein, wie er Zach. 3 beschrieben wird. Auch Zach. 6, 11 und Haggaï erwähnen den Kohen haggadol 1, 1. 12. 14; 2, 2. 4.

C. Die Aaronidischen Priester.

Das Anrecht der Söhne Aarons auf das Priestertum wird bekanntlich als eine Neuerung der nachexilischen Priestertheologie betrachtet. Die „Söhne Aarons“ dieser Periode sind freilich nicht als Nachkommen eines historischen Aaron zu fassen. Die Priester, welche „Söhne Aarons“ genannt werden, waren die Nachkommen der jerusalemischen Priester und wären daher eigentlich richtiger als Söhne Zadoks zu bezeichnen gewesen. Daß sie Söhne Aarons genannt werden, hat den Zweck, ihnen einen altehrwürdigen Namen beizulegen und den Schein zu erwecken, als seien ihre Vorfahren schon vom Sinai an die einzig berechtigten Jahvepriester gewesen. „Der altersgraue Name wird an Stelle des geschichtlichen gesetzt, um den Schein der mosaischen Zeit aufrecht zu erhalten. . . Den Ursprung des jerusalemischen Priestertums führt man dadurch hinauf bis zur Stiftung der Theokratie und läßt sie als die legitimen seit je erscheinen. Diese Meinung konnte vor dem Exil nicht gewagt werden. Denn damals war es zu wohl bekannt, daß das Priestertum des jerusalemischen Geschlechts sich nicht über die Zeit Davids verfolgen ließ, sondern erst von Sadok

datierte, der unter Salomo die erbberechtigte Familie Eli aus der Stellung verdrängte, welche dieselbe schon seit lange, erst zu Silo und zu Nob und dann zu Jerusalem an dem jeweils hervorragendsten Heiligtume Israels eingenommen hatte" (Wellhausen, Prol. [3] 126).

Daß der Priesterkodex die Priester des Zentralheiligtums zu Söhnen Aarons macht, ist, nach Wellhausen, ein Beweis seiner nachexilischen Abfassung. Lev. 1—7 wäre also in diese Periode anzusetzen, weil die dort erwähnten Priester immer Söhne Aarons genannt werden.

Die Voraussetzung Wellhausens ist hier eine zweifache. Erstens meint er behaupten zu können, die Stiftshütte sei lediglich eine Repristination des nachexilischen Zentralheiligtums. „Es besteht faktisch kein anderer Unterschied zwischen dem mosaischen und dem wirklichen Zentralheiligtum, als der zwischen Körper und Schatten" (Wellh. l. c.). Zweitens nimmt er an, daß die nachexilische Praxis die damalige kultische Sitte auf Moses zurückgeführt hat. Auch die mosaische und die wirkliche Zentralpriesterschaft verhalten sich gleichfalls wie Körper und Schatten. Diese Voraussetzung scheint aber nicht richtig.

Die Beschreibung der Stiftshütte, wie sie jetzt vorliegt, weist allerdings auf den nachexilischen Tempel hin, aber nur teilweise. Sie setzt gleicherweise den Salomonischen Tempel voraus, und das ist bei einer Fiktion, welche nicht in der vorexilischen, sondern in der nachexilischen Zeit entstanden sein soll, verdächtig.

Der siebenarmige Leuchter weist hin auf den Tempel Zerubbabels (cf. Sach. 4). Die Beschreibung der Lade aber paßt schlecht dazu, denn im nachexilischen Tempel gab es keine Lade. Das Adyton war leer. Daraus folgt, daß auch die Cherubim, welche auf dem Kapporeth stehen, recht unverständlich werden. Offenbar ist hier der salomonische Tempel die Vorlage gewesen (1. Kön. 6, 23; 8, 6 f.).

Der eherne Altar, der Exod. 27, 1 ff. beschrieben wird, stimmt überein (wie Wellhausen, Prol. [3] 45 richtig bemerkt) mit dem ehernen Altar Salomos. Eine Repristination des nachexilischen Altars kann es schwerlich sein, denn dieser war aus unbehauenen Steinen, an welche nie ein Eisen gekommen war, errichtet (Schürer, Gesch. II [3], 287; Pseudo-Hecataeus bei Joseph. c. App. I, 22). Daß auch die Tradition dies gewußt hat, geht daraus hervor, daß ein Bericht über die Anfertigung des ehernen Altars in 1. Kön. 6—8 merkwürdigerweise fehlt.

Der siebenarmige Leuchter ist in der Beschreibung der Stiftshütte eine Neuerung. Die Vorstellung, daß es nur eine Lampe

mit einem Lichte gab, haben wir als eine ältere kennen gelernt (Alt. Stud. III, 106). Das einzige Gerät also, das auf die nachexilische Zeit hinweist, ist an die Stelle einer älteren Vorstellung getreten. Das verstehen wir, wenn die Repristination des Tempels in der vorexilischen Zeit abgefaßt und in der nachexilischen Zeit überarbeitet wurde.

Auch was die Priester betrifft, sind die Bemerkungen Wellhausens nicht zutreffend.

Die nachexilische Geschichtsbetrachtung war eine andere, als Wellhausen l. c. annimmt. Sie führte den Ursprung des damaligen Priestertums nicht auf Moses, sondern auf David zurück. Der Beweis davon wird in der Chronik in ausführlicher Weise erbracht. 1. Chron. 13, 6 zieht David mit dem ganzen Israel nach Baala, um von dort die Gotteslade heraufzubringen. Sie luden die Lade auf einen neuen Wagen, und David und das ganze Israel tanzten vor Gott einher mit aller Macht. Von Leviten, welche die Lade führen sollen, ist in der Erzählung gar keine Rede. Im 15. Kapitel aber hat das Unglück, das Ussa traf, David gezeigt, daß diese Weise, die Lade zu befördern, die richtige nicht sein könnte. Daher befiehlt er jetzt, daß die Leviten die Lade hinaufbringen sollen in der Weise, welche Moses verordnet hatte, mit Tragstangen die Lade auf ihren Schultern tragend. In diesem Falle wird ein Mosaisches Gebot vorausgesetzt, dessen David sich allerdings etwas spät erinnerte.

Bei der Einrichtung des Kultus handelt David jedoch ganz auf eigne Faust. Er bestellte einige von den Leviten zu Sängern (1. Chron. 16, 4). Asaph war ihr Haupt. Von heiligen Sängern, die in der nachexilischen Zeit eine große Rolle gespielt haben, weiß der Pentateuch aber nichts. Die Torhüter, welche von David eingesetzt wurden (1. Chron. 16, 38), suchen wir gleichfalls vergebens in dem Schattenbilde des nachexilischen Tempels. Sogar die Worte Sänger und Torhüter kommen im Priesterkodex nicht einmal vor. Die berühmten Väter der späteren Sänger Heman, Asaf und Jeduthun werden nicht genannt. Das kann nicht sein, weil man damals noch keine Musik kannte, denn Exod. 15, 20; Num. 10, 1; 21, 17 beweist, daß man Musikinstrumente kannte und Lieder sang. 1. Chron. 23, 4 bestellt David 6000 Leviten als Amtleute und Richter. Solche sind im Pentateuch unbekannt. Die dort erwähnten Amtleute (Num. 11, 16; Deut. 16, 18 usw.) sind keine Leviten. Levitische Richter kommen im Pentateuch nicht vor. Die Stellung, welche die Leviten bei der Stiftshütte haben, ist so wenig ein Reflex der nachexilischen Zustände, daß die Chronik sogar zu motivieren sucht, warum die Stellung der

Leviten bei der Stiftshütte eine andere war als bei dem Tempel (1. Chron. 23, 25 f. David sagte: Jahve hat seinem Volke Ruhe gegeben . . . so brauchen nun auch die Leviten die Zeltwohnung und derselben Geräte nicht mehr zu tragen).

Die Amtsordnung und Abteilungen der Leviten, die Einteilung der Priester in 24 Klassen, die Auslosung von 24 Abteilungen der heiligen Sänger, die Einsetzung der levitischen Torhüter, Schatzmeister und Verwalter, der ganze Inhalt von 1. Chron. 23 — 26 hat mit der Einrichtung des Dienstes bei der Stiftshütte gar keine Übereinstimmung. Diese Anordnung Davids aber war für die nachexilische Zeit maßgebend. Wie man bei dieser Sachlage behaupten kann, Stiftshütte und nachexilischer Kultus verhalten sich zueinander wie Körper und Schatten, ist mir rätselhaft. In diesem Falle müßte Moses und nicht David der Urheber der nachexilischen Kultuseinrichtung sein.

Es ist allerdings wahr, daß die Priester der nachexilischen Zeit „Söhne Aarons“ genannt werden. Daß die Ursache dieses Titels durch die von Wellhausen vorgeschlagene Theorie aufgedeckt worden sei, scheint mir nach obigen Bemerkungen sehr zweifelhaft. Ihr wird widersprochen durch den Umstand, daß die Söhne Aarons auch in dem exilischen Heiligkeitsgesetz schon als Priester erwähnt werden. Natürlich hat man sich auch hier erlaubt, die betreffenden Versteile ohne weiteres als Einschub zu streichen. Diese kritische Gewalttat kann aber kaum als Beweis gelten, denn der Zusammenhang ist an den betreffenden Stellen ein vorzüglicher und man kann für die Ausscheidung der Worte keinen anderen Grund beibringen, als daß die kritische Theorie ihre Ausscheidung nun einmal nötig macht, denn sonst ließe die Theorie sich ja nicht aufrecht erhalten.

In Lev. 21, 1: „Und Jahve sprach: Sage den Priestern, den Söhnen Aarons“, lassen sich die Söhne Aarons ausscheiden, ohne den Text unverständlich zu machen. Bei Lev. 21, 17 jedoch: Sprich zu Aaron: Keiner von deinen Nachkommen usw., wird Aaron auch gestrichen. Dabei kommen die Nachkommen mit dem Suffix 2. Pers. Singul. in die Luft zu hängen. Lev. 22, 2 kann man gleichfalls Aaron und seine Söhne nicht ausschalten, ohne V. 2 b. unverständlich zu machen. Sage zu Aaron und seinen Söhnen, daß sie sich wegen der heiligen Gaben als Geweihte zu betrachten haben (so ist zu übersetzen und nicht „daß sie sich vorsichtig verhalten“), gibt einen guten Sinn. Die Einleitung läßt sich aber nicht streichen. Die Textverbesserungen, welche man hier vorgeschlagen hat (nämlich 21, 17 statt ‘aus deinem Geschlechte’ und 22, 3 statt ‘aus ihrem Geschlechte’ zu lesen: ‘aus dem Geschlechte der Priester’) sind rein

willkürliche. Man behauptet (Bäntsch, Lev. S. 405), die ursprüngliche Thora habe Aaron und seine Söhne gar nicht genannt, sondern von Priestern schlechtweg geredet, und weist dabei hin auf 21, 10; 22, 3. Wie das aus diesen Versen zu erschließen sei, verstehe ich nicht. Die Gesetze beziehen sich auf die Gegenwart und auf die Zukunft. Natürlich konnte 21, 10 nicht sagen, daß Aaron sich noch viel mehr wie die anderen Priester vor Verunreinigung hüten sollte, und mußte hier für Aaron ein anderer Ausdruck gewählt werden. Denn der Hohepriester soll nach V. 12 im Heiligtum wohnen und aus demselben nicht herausgehen. Das war natürlich auf der Wüstenreise nicht möglich, weil man immer weiter zog. Daher wird hier statt Aaron geschrieben: der Priester, der von seinen Brüdern der erste ist, d. h. es wird hier nicht auf Aaron, sondern auf die künftigen Hohenpriester Bezug genommen. Sobald es aber möglich ist, wird Aaron wieder genannt (V. 17). — 22, 4 schließt sich unmittelbar bei V. 3 an, erwähnt aber Aaron. Es geht darum nicht, aus 21, 10; 22, 3 zu folgern, daß ein Redaktor für den jetzigen Text verantwortlich zu machen sei. Dafür fehlt jeder Beweis.

Bertholet meint (Lev. S. 72), daß der jüngere Ursprung der Versteile, welche Aaron und seine Söhne erwähnen, auch hervorgehe aus dem Umstand, daß die Überschriften die Rede an die Priester ergehen lassen, während in den Vorschriften selbst von ihnen in dritter Person die Rede ist. Auch diese Argumentation beweist nichts, denn der Satz 21, 1 „Sage den Priestern und sprich zu ihnen, er darf sich an einer Leiche nicht verunreinigen“ ist anstandslos. Wenn in der 2. Person angefangen wäre und es wäre nachher die 3. Person benutzt, da hätte es wenigstens einen scheinbaren Grund für Bertholets Behauptung gegeben. Kap. 21 enthält übrigens nicht, was Moses zu den Priestern gesagt hat, sondern was Jahve Moses befahl den Priestern mitzuteilen. V. 24 berichtet, daß Moses diesem Befehl Folge geleistet hat. Die Anrede des Moses aber haben wir nicht. Der Ausgangspunkt Bertholets ist also noch dazu hinfällig.

Wenn die Söhne Aarons schon in dem Exil als die einzig berechtigten Priester betrachtet wurden, kann die nachexilische Geschichtsphilosophie nicht für die Stellen, an welchen sie als Priester vorkommen, verantwortlich gemacht werden. Wir können darum nur schließen, daß die vorexilische Zeit zu der im Heiligkeitsgesetz vorgetragenen Anschauung Veranlassung gab.

Daß die vorexilischen Priestergeschlechter ihren Ursprung gerne auf die Zeit Moses zurückführten, ersehen wir aus Richt. 18, 30. Die Priesterschaft des königlichen Heiligtums zu Dan

behauptete von Moses selbst abzustammen. Die Söhne Jonathan's ben Geršom ben Moše waren Priester zu Dan bis zu der Zeit, wo die Bevölkerung exiliert wurde.

Wenn die nordisraelitische Priesterschaft zu Dan Söhne Moses zu sein behauptete, nimmt es kein Wunder, daß die vorexilischen jerusalemischen Priester die Abstammung von Aaron für sich beanspruchten. Das konnten sie tun, denn die israelitische Tradition hat Aaron als den ersten offiziellen Jahvepriester gekannt. Alt. Stud. III S. 106 wurde hingewiesen auf Lev. 24, 1—4 und gezeigt, daß Lev. 24, 1—3, wo von einer Lampe im Heiligtum die Rede ist, älter sein muß als Lev. 24, 4, das den siebenarmigen Leuchter voraussetzt und als Kommentar zu dem älteren Stücke V. 1—3 zu fassen ist. Das ältere Stück aber erwähnt Aaron als Priester. Wer meinen Aufstellungen über vorexilische Bestandteile in Exod. 25 f. und in Lev. 24, 1—4 nicht beipflichten will, sondern sich den „gesicherten" Resultaten der kritischen Analyse lieber anvertraut, möge Deut. 10, 6 und Jos. 24, 33 beachten. In diesen beiden E zugeschriebenen Stellen sind Aaron, Eleazar und Pinehas genannt. Aaron war Priester. Sein Sohn Eleazar wurde Priester an seiner Statt. Eleazar wurde begraben in Gibea, der Stadt seines Sohnes Pinehas. Wir befinden uns also ganz in dem Gedankenkreise P's.

Es ist eigentlich selbstredend, daß die Priesterschaft des Heiligtumes, das an die Stelle des Wüstenheiligtums getreten ist, sich von den Priestern dieses Wüstenheiligtums herleitet. Die heilige Lade in dem jerusalemischen Tempel macht, daß dieser Tempel als die Fortsetzung des ursprünglichen Heiligtums gilt (1. Kön. 8, 3). Das braucht natürlich nicht einzuschließen, daß alle Priester wirklich Nachkommen Aarons gewesen sind. Gerade bei einem königlichen Heiligtum wird die Gunst des Königs nicht immer das ausschließliche Recht einer bestimmten Familie berücksichtigt haben. Der König selbst war ja auch heilige Person und konnte selbst opfern (2. Kön. 16, 15), konnte also auch seine Söhne als Priester anstellen (2. Sam. 8, 18). Der eigentliche Priester jedoch, das Haupt der ganzen Priesterschaft, sollte natürlich zu der erbberechtigten Familie gehören. Die Weise, in welcher Saul die Priesterschaft Nob's abschlachten läßt, beweist, daß der König sich seiner Macht bewußt war und auch diesem Priestergeschlechte gegenüber scharfe Eingriffe nicht scheute.

Das Vaticinium ex eventu, das 1. Sam. 2, 27 ff. vorliegt, wird für einen jüngeren Einschub gehalten. Der Zweck dieses Abschnittes ist, die spätere Existenz der Priesterschaft zu erklären, die trotz der über Eli verhängten Strafe nicht aufgehört hat, im Heiligtum zu dienen. Es fällt auf, daß der Untergang des Hauses

Eli nicht prophezeit wird. Die Nachkommen Elis werden im Mannesalter sterben, es wird keinen Greis in seiner Familie mehr geben. Die Kinder (מרבית) dieses Geschlechts werden immer sterben, sobald sie das männliche Alter erreichen (ימותו אנשים). Wenn es den Israeliten gut geht, soll sein Geschlecht immer Leid empfinden (V. 32), denn es wird immer einen seiner Nachkommen geben, der am Altar Jahves Dienst tut, dessen Augen durch dieses Leid dahinschwinden werden und dessen Seele dadurch verschmachten wird. Die Ausrottung des Geschlechts wird also gerade in Abrede gestellt. Wir verstehen dies, wenn es hier einer altheiligen Familie gilt.

Dieser Abschnitt rechnet das Haus Eli zu den Söhnen Aarons. Wenn es V. 27f. heißt, daß Jahve sich in Ägypten seiner Familie offenbart hat und dieselbe als Priester erwählt hat, so kann das in einem im 7. Jahrhundert abgefaßten Stücke nur bedeuten, daß die Familie Elis bei dem Wüstenheiligtum als Priester fungierte. Die Tradition dieser Zeit aber kennt Aaron als ersten Priester, und wir können darum aus 2, 27f. nur schließen, daß der Verfasser dieses Stücks annahm, es habe schon zu Silo aaronidische Priester gegeben.

Nachdem die Strafe verkündigt ist, heißt es V. 35f., daß Jahve sich einen zuverlässigen Priester bestellen wird, dem er ein dauerndes Haus bauen wird. Es wird allgemein angenommen, daß dieser Vers sich auf die Zeit des Salomo, namentlich auf Zadok bezieht. Dieser Priester wird auffallenderweise nicht als ein Priester aus einem andern Hause bezeichnet. V. 36 sagt zwar, daß jeder, der noch übrig ist aus diesem (Elis) Hause, zu diesem Priester kommen wird, um sich vor ihm niederzuwerfen mit der Bitte, ihm Speise zu geben und ihn womöglich zu einer der Priesterschaften zu gesellen, damit er einen Bissen Brot zu essen habe. Diese Anspielung auf die Zeit Josias wird mit Recht als jüngerer Zusatz betrachtet.

Dieser Priester wird also gewissermaßen das Priestertum des Hauses Eli fortsetzen. Das verstehen wir, wenn die Söhne Zadoks auf der einen Seite nicht für Nachkommen von Eli gelten wollen, dessen unglückliches Schicksal ihn als Ahnen sehr wenig erwünscht erscheinen läßt, auf der anderen Seite aber auch keine Emporkömmlinge sein wollen, deren Familie mit der altberechtigten Priesterschaft nichts zu tun hatte.

So verstehen wir es auch, daß Zadok ein Sohn Aḫiṭubs heißt (der Name Aḫiṭub war nach 1. Sam. 14, 3; 22, 9 im Hause Elis üblich) und daß er mit der Elide Ebjathar als Priester Davids fungiert (2. Sam. 8, 17). Unter Salomo wird Zadok der Priester.

1. Kön. 2, 27 gilt die Verbannung Ebjathars als die Erfüllung der Strafe, welche über das Haus Eli ausgesprochen war. Wenn der spätere Chronist Zadok in einer künstlichen Genealogie von Eleasar abstammen läßt, benutzt er dabei auch 2. Sam. 8, 17. Wir können die Unwahrscheinlichkeit dieser langen Genealogie anerkennen, ohne daraus zu schließen, daß die aaronidische Abstammung von Zadok hier als etwas Neues zu gelten hat. Die ausführliche Liste, welche genau nachweist, welches die Glieder der genealogischen Kette waren, ist eine Neuerung; die Behauptung, daß die Söhne Zadoks zu dem Geschlechte der legitimen Jahvepriester gehörten, braucht es darum noch nicht zu sein. Ich meine nicht, daß wir als historisch annehmen müssen, daß Zadok wirklich ein Nachkomme Aarons war (darüber können wir nicht aufgeklärt werden, weil es sich nicht entscheiden läßt, ob der 2. Sam. 8, 17 erwähnte Aḫitub mit den Eliden verwandt war), sondern ich erachte es als wahrscheinlich, daß Zadok als solcher hat gelten wollen.

Gewöhnlich sucht man in 1. Sam. 2, 27 f. keinen Beweis einer aaronidischen Herkunft der Eliden. Budde behauptet (d. B. Sam. S. 23), es könne nur der ganze Stamm Levi gemeint sein. Dazu scheint der Ausdruck „ich habe mich dem בית אביך offenbart“ doch zu eng. Die Tradition über die Ereignisse am Sinai weiß nur von einem Priestertum der Aaroniden. Levi wird nicht als Priester erwähnt und auch die Leviten haben in der Tradition keinen Anteil an den Feueropfern empfangen (V. 28). Daß wir hier tatsächlich an aaronidische Abstammung zu denken haben, wird durch den seltsamen Namen Pinehas wahrscheinlich gemacht. Der Name bedeutet bekanntlich ʻder Negerʼ (äg. pe-neḫsi) und ist Exod. 6, 25 ein sehr begreiflicher Name für den Sohn Eleasars, der eine Mutter ägyptischer oder nubischer Herkunft hatte (eine Tochter Putiels). Daß auch ein Sohn des Eli diesen Namen führt, spricht dafür, daß Eli zu demselben Geschlechte gehört. Auch Esra 8, 33 ist ein Priester dieses Namens erwähnt, der natürlich Aaronide war.

Die Erzählung 1. Sam. 1—3 setzt also als selbstverständlich voraus, daß die Priester des Nationalheiligtums Nachkommen Aarons sind. Das schließt nicht aus, daß die Diener im Tempel und auch Priester, welche durch die Gunst des Königs angestellt wurden, anderer Abstammung sein könnten. Samuel z. B. war „Diener“ (נער) im Tempel zu Silo. Die Söhne Davids waren Priester. Nach 2. Sam. 20, 26 war auch ʻIra, der Jairite, ein Priester Davids. Wir brauchen nicht mit von Baudissin (Gesch. d. A. T. Priestertums, 1889, S. 191 f.) zu vermuten, den Söhnen Davids sei hier nur ein ehrendes Prädikat beigelegt und anstatt Jairite sei vielleicht „Jattirite“ (von Jattir, einer der Priesterstädte

Jos. 21, 14) zu lesen. Da wäre es noch leichter anzunehmen, 'Ira sei der Priester eines anderen Gottes gewesen. Es ist jedoch sehr natürlich, daß an einem königlichen Heiligtum mit viel fremden Tempelsklaven (Ezech. 44, 7ff.; Jos. 9, 23), in dem die königliche Leibwache der Kreti und Peleti (2. Kön. 11, 4) die Wache bezog, das Tempel- und Priesterpersonal verschiedener Herkunft war. Zu gleicher Zeit kann die Priesterschaft und namentlich der Hauptpriester mit Recht oder mit Unrecht behaupten, einem altberechtigten Priestergeschlechte anzugehören. Daß die Priesterschaft erblich ist, ist ja bei jedem großen Heiligtume des Altertums etwas Selbstverständliches, daß sie sich damit rühmt, von jeher Priester des betreffenden Gottes gewesen zu sein, ist auch etwas sehr Gewöhnliches. Wir dürfen daher aus 1. Sam. 1—3 getrost schließen, daß schon in der vorexilischen Zeit die jerusalemische Priesterschaft beanspruchte, von Aaron abzustammen. Wenn wir aber annehmen, daß es nur in der nachexilischen Zeit aaronidische Priester gegeben hat, wird die Erzählung unverständlich.

Gegen diese Meinung wird man vielleicht das Deuteronomium ins Feld führen wollen. Die Jahvepriester werden dort bekanntlich „die Levitischen Priester" genannt, הכהנים הלוים. Dieser Ausdruck bezieht sich aber nicht allein auf die Priester am salomonischen Tempel, sondern auf alle Jahvepriester im ganzen Lande (Deut. 18, 6). Es kommt dem Reformator darauf an, den Kultus zu zentralisieren. Er ist darum bestrebt, den Priestern der anderen Jahveheiligtümer, welche durch seine Reformation brotlos werden, Anteil an dem Tempelkult zu Jerusalem zu geben und er vertritt die Meinung, daß diese Priester, wenn sie es wünschen, mit den jerusalemischen Priestern gleichberechtigt sein sollen (Deut. 18, 6—8). Es versteht sich also, daß er für alle Priester nur eine Bezeichnung gebraucht. Sie sind alle Leviten und Brüder. Daraus geht aber nicht hervor, daß die Priester des Tempels sich damals nicht Söhne Aarons genannt hätten. Sie haben, wie 2. Kön. 23, 9 uns belehrt, die Gleichberechtigung ihrer „Brüder" nicht anerkannt und sie den Altar Jahves in Jerusalem nicht besteigen lassen. Die Nachkommen dieser Leviten haben sich später mit einer viel niedrigeren Position begnügen müssen (Ezech. 44, 10ff.). Das spricht dafür, daß die Leviten des jerusalemischen Tempels die Rechte ihres Hauses zu wahren gewußt haben und sich erst an zweiter Stelle Leviten, sondern an erster Stelle Nachkommen des heimischen Priestergeschlechts gefühlt haben. Deuteronomium schließt also nicht aus, daß es schon damals Aaronidische Priester gegeben hätte. Der direkte Nachweis fehlt freilich, denn in den Königsbüchern wird der Name des amtierenden Priestergeschlechtes nicht

genannt, was durch die deuteronomistische Rezension, in welcher diese Bücher uns vorliegen, leicht verständlich ist.

Daß Ezechiel 44, 15 die jerusalemischen Priester „Söhne Zadoks“ nennt, beweist nicht, daß die Priesterschaft nicht auch „Söhne Aarons“ sein wollte. Zadok ist der engere Begriff, Aaron der mehr umfassende Name. Die Nachkommen des verbannten Ebjathar (1. Kön. 2, 26) gehörten nach 1. Sam. 2, 27f. auch zu Aaron. Wenn die Chronik unter den 24 Priesterklassen, welche sie von David einrichten läßt, auch Nachkommen Itamars erwähnt, beweist dies, daß die Söhne Zadoks, welche dem Chronisten für Nachkommen Eleasars gelten (1. Chron. 5, 34), auch der anderen Linie (zu welcher das Haus Eli gerechnet wurde, 1. Chron. 24, 3), einen Platz haben einräumen müssen. Die übrigen Priesterschaften, welche keine Aaronidische Abstammung beanspruchen konnten, hatten sich mit der Wirksamkeit als levitische Helfer zu begnügen. Auch dies verstehen wir, wenn es tatsächlich eine historische Veranlassung gab, welche die Söhne Zadoks dazu nötigen konnte, andere in ihren Stand aufzunehmen. Wir verstehen es aber nicht, wenn der Vorstellung der Chronik nur reine Fiktion zu Grunde liegt. Wenn nur die Nachkommen der vorexilischen Jahvepriester zu Söhnen Aarons gemacht worden wären, erwarten wir, daß sie alle zu einer Linie gehören würden, und es scheint wenigstens ausgeschlossen, daß man einige dieser Priester abstammen lasse aus einer Linie, die von Jahve verworfen und bestraft wurde. Mit Recht hat man darauf hingewiesen (Kittel, D. B. d. Chronik S. 89), daß nach der Chronik hier die von David abgesetzte Familie Ebjathars wieder in die Ordnung der Priesterschaft aufgenommen wird, und daraus geschlossen, daß der historische Wert dieser Erzählung des Chronisten gering sein muß. Die Verhältnisse, welche zu seiner Zeit existierten, haben seine Mitteilungen in starkem Maße beeinflußt. Es fällt auf, daß die Absetzung Ebjathars in der Chronik nicht vorkommt. Das beweist, daß die Priester seiner Zeit tatsächlich nicht alle als Nachkommen Zadoks galten, wie es die Theorie Wellhausens voraussetzt (Prol. [3] S. 126).

Diese Aufnahme von nichtzadokitischen Geschlechtern unter die jerusalemischen Priester muß schon in der vorexilischen Zeit stattgefunden haben. Esra 2, 36ff. berichtet, daß 4 Priestergeschlechter nach dem Exil zurückkehrten: die Bene Jedaja, die Bene Immer, die Bene Pashur und die Bene Harim, welche auch in der Liste Esra 10, 18ff. vorkommen. Nach 1. Chron. 24, 6ff. gehörten Jedaja und Immer zu Itamar und Harim zu Eleasar. Söhne Itamars aber würden nicht zurückgekehrt sein und zu den Priestern gerechnet werden, wenn ihre Geschlechter nicht schon vor dem Exil Priester

im jerusalemischen Tempel gewesen wären. Auch wenn man in Abrede stellt, daß die Liste Esra 2 eine Liste von Zurückgekehrten ist, sondern mit Kosters (Herstel. v. Israel 1893, Bl. 41ff.) annimmt, die Liste beziehe sich auf die Bevölkerung der Provinz Juda im 5. Jahrhundert, muß man einräumen, daß die nichtzadokitischen Geschlechter sich durch die Theorie Wellhausens nicht erklären lassen. Die Bemerkung 1. Sam. 2, 36, daß Eliden in die vorexilische Priesterschaft aufgenommen wurden, bestätigt unsere Behauptung.

Die Liste 1. Chron. 24 wird von Schürer (Geschichte II^3, 237) und Ed. Meyer (Die Entst. d. Judent. 174) für eine späte Einlage aus der Makkabäerzeit gehalten. Auch wenn sie hierin recht hätten, wäre es sonderbar, daß alte Geschlechter damals zu Itamar gerechnet würden, zumal weil die Itamariden als gleichberechtigt mit Eleasar behandelt werden, und nach V. 6 jedesmal in wechselnder Weise für Eleasar und für Itamar gezogen wurde. Wenn Kittel recht hat und in 2. Chr. 24, 6 Eleasar und Itamar umzustellen sind (eine Familie wurde vor Itamar gezogen und dann wurde je zweimal für Eleasar gezogen), wäre Jojarib, das Geschlecht der Hasmonäer, sogar zu Itamar zu stellen.

Die Geschichte des israelitischen Priestertums nötigt also keineswegs, Lev. 1—7 in die nachexilische Periode anzusetzen, weil die Söhne Aarons dort als Priester amtieren. Der Verlauf dieser Geschichte war kurz folgender: Unter den vorexilischen Jahvepriestern, welche an den verschiedenen Heiligtümern amtierten und als Leviten zu ihrem Amte berechtigt waren, hatte die Levitische Familie der Söhne Aarons von alters her die Stellen am Laden-Heiligtum inne. Ein Zweig dieser Familie wurde verdrängt, wurde aber später wieder in die Priesterschaft aufgenommen. Der Prophet Ezechiel versuchte dies rückgängig zu machen und wünschte in der neuen Theokratie nur die Söhne Zadoks als Priester am Zentralheiligtum. Sein Wunsch wurde jedoch nicht erfüllt. Sämtliche Aaroniden wurden in der nachexilischen Zeit gleichberechtigt, die Nachwirkung alter Fehden war völlig gebrochen. Die Priester aber, deren Vorfahren niemals am Nationalheiligtum amtiert hatten, wurden zum Altardienst nicht zugelassen. Vielleicht hat das Aufdringen dieser nichtaaronidischen Priester dazu beigetragen, die Söhne Aarons zu einigen.

Lev. 8—10.

Die Erzählung, welche Lev. 8—10 vorliegt, muß jünger sein als der Grundstock der vorhergehenden Kapitel 1—7. Die gewöhnliche Meinung urteilt anders und bringt Lev. 1—7 zu den sekundären Bestandteilen der Priesterschrift. Nach unserer Ansicht jedoch sind Lev. 1—7 in die vorexilische Zeit anzusetzen. Die Kapitel 8—10 können aber in dieser Zeit nicht abgefaßt sein.

Bei Lev. 8 sind die Kritiker nicht einig darüber, ob das Kapitel als eine Einheit zu betrachten sei, oder ob es durch den Einschub von späteren Bemerkungen als jüngere Überarbeitung eines Stückes der priesterlichen Grundschrift zu betrachten sei.

Wellhausen scheint sich (die Comp. [2] S. 144 f.) für die erstere Meinung auszusprechen und auch Bertholet meint, daß man mit der Ausscheidung von einigen Versen und Versteilen hier schwerlich auskomme (Lev. S. 24). Bäntsch dagegen wählte den letzteren Standpunkt und scheidet V. 10 f. 15. 20[b]. 30 aus.

Die Schwierigkeit bei Lev. 8 ist, daß das Kapitel auf der einen Seite sich wörtlich anschließt an Exod. 29 und in sehr ausführlicher Weise die Ausführung der dort gegebenen Befehle berichtet, auf der anderen Seite aber zurückgreift auf die Nachträge zu diesem Kapitel, indem es berichtet über die Salbung des Zeltes und alles, was in ihm war, des Altars und seiner Geräte und des Waschbeckens und seines Gestells. Die Salbung des Altars wird Exod. 29, 36 in einem Einschub erwähnt. Das Becken kommt bekanntlich erst in dem Nachtrag Exod. 30 vor und auch von der Salbung des Zeltes ist in Exod. 29 nicht die Rede, wohl aber in dem jüngeren Abschnitte Exod. 30, 26—29.

Man hat auch darauf hingewiesen, daß V. 20 bei dem zweiten Opfer, das als Brandopfer verbrannt wird, nicht nur die Stücke des Opferteils auf den Altar gelegt werden, sondern auch der Peder. Was unter Peder zu verstehen ist, ist nicht ganz sicher. Jedenfalls ist er in dem Befehl Exod. 29, 17 begriffen, denn nach Exod. 29, 18 soll der ganze Widder auf dem Altar verbrannt werden. Die mehr vollständige Beschreibung beweist nach unserer Ansicht für den jüngeren Ursprung der Stelle nichts, weil wir nicht zustimmen können, daß die Stelle Lev. 1, 8—12, die einzige, in der Peder sonst vorkommt, sekundär sei.

Auf der anderen Seite aber weicht Lev. 8 wieder von den Nachträgen zu Exod. 29 ab. Es berichtet über die Salbung Aarons, die Söhne Aarons jedoch werden nicht gesalbt. Exod. 30, 30 (Lev. 10, 7; Num. 3, 3) wird diese Salbung vorgeschrieben. Exod. 30, 26—29 wird also beachtet, der nächstfolgende Vers aber nicht.

Das Sündopfer wird Lev. 8, 14 ff. in der Exod. 29, 11 ff. vorgeschriebenen Weise dargebracht. Der Exod. 30, 1 ff. vorkommende Räucheraltar, an dessen Hörner nach Lev. 4, 7 das Blut eines solchen Sündopfers gestrichen werden soll, wird nicht erwähnt.

Wellhausen hat gemeint noch eine Differenz zwischen Exod. 29 und Lev. 8 aufweisen zu können. Er betont (Comp.[2] S. 145 f.), daß Lev. 8, 26 ein Mazzenkuchen, dagegen Exod. 29, 23 ein Laib Brot dargebracht wird und meint, der Ausdruck von Exod. 29, 23 erinnere noch daran, daß nach älterer Sitte die Opferteile des Dankopfers auf gesäuertem Brote dargebracht wurden. Diese Annahme hat sich uns aber als falsch erwiesen, auch die ältere Sitte kennt nur Ungesäuertes als Opfergabe (cf. S. 22). Auch der Laib Brot liegt Lev. 8, 26 in dem Korbe mit dem ungesäuerten Backwerk. Ein Unterschied von Exod. 29, 23 liegt also nicht vor.

Die Ausscheidung der anstößigen Verse, welche Bäntsch vornimmt, ist angesichts des guten Zusammenhanges nicht ohne Bedenken. Mit Recht bemerkt Bertholet, daß ein jüngerer Interpolator es sich schwerlich hätte entgehen lassen, die Übereinstimmung mit Exod. 35—40 tadelloser zu machen, als hier der Fall ist. Namentlich die Salbung der Söhne Aarons, welche auch Lev. 10, 7 vorausgesetzt wird, wäre von ihm nicht übergangen. Wir nehmen darum mit Wellhausen u. a. an, daß das Kapitel eine Einheit bildet, und daß der Verfasser Exod. 30, wie es jetzt vorliegt, noch nicht gekannt hat. Der Abschnitt muß in der nachexilischen Zeit abgefaßt sein, weil er das Becken erwähnt. Daß der Räucheraltar nicht genannt wird, scheint auch darauf hinzuweisen, denn in der nachexilischen Zeit existierte dieser Altar nicht mehr. Darum wurde er aus Exod. 25—29 gestrichen und kommt er folglich auch in Lev. 8 nicht mehr vor. In Exod. 29 wird dieser Altar ursprünglich allerdings erwähnt sein, weil er in dem Ritus des Sündopfers des Hohenpriesters eine Rolle spielte (Lev. 4). Der Grundstock von Exod. 29 kennt die Abgabe der Keule an die Priester noch nicht und muß daher zu der vordeuteronomischen Zeit gehören (cf. S. 25, Alt. Stud. III, 110 f.). Der Erzähler ist offenbar bemüht, die Diskrepanzen, welche zu seiner Zeit in Exod. 25—40 schon vorlagen, durch diesen umständlichen Bericht ein wenig zu glätten.

Lev. 9 und 10 erzählen von den Schwierigkeiten, welche Aaron und seine Söhne empfanden bei dem Antritt des Priesteramtes. Sie handeln über die ersten Opfer, welche dargebracht wurden, und erzählen, daß zwei seiner Söhne sogar getötet wurden, als sie Jahve ein Rauchopfer darbringen wollten. Der Inhalt dieser Kapitel stimmt darum ziemlich schlecht zu dem angeblichen

Charakter der priesterlichen Grundschrift, die in dieser Weise die Ahnen der jerusalemischen Priester in einer wenig erfreulichen Beleuchtung hätte erscheinen lassen. Man geht dieser Schwierigkeit aus dem Wege durch die Annahme, daß Nadab und Abihu die Symbole späterer Priestergeschlechter seien. „Zum Verständnis müssen wir uns vergegenwärtigen, daß wir mit der priesterlichen Grundschrift in einer Zeit stehen, wo verschiedene Priestergeschlechter um die Anerkennung ringen.“ Diejenigen, welche als Nachkommen Eleasars und Itamars galten, wurden zum Priestertum berechtigt erklärt. Diejenigen, welche sich auf Nadab und Abihu zurückführen, wurden für immer gestürzt (Bertholet, Lev. S. 29). Andere vertreten die Meinung, N. und A. seien die Personifikation der nordisraelitischen Priester (Leidener Übers. d. A. T. zu Lev. 10). Eine derartige Erklärung des Textes scheitert aber an der entscheidenden Tatsache, daß N. und A. kinderlos starben (Num. 3, 4; 1. Chron. 24, 2). Wir können schwerlich annehmen, daß P zwei kinderlose Männer als Personifikationen späterer Geschlechter gewählt hätte! Die Nachkommen Nadabs und Abihus wird man doch kaum bestritten haben mit der Behauptung, ihre Ahnen hätten gar keine Kinder gehabt. Man kann also nicht umhin anzuerkennen, daß der angebliche P hier über die priesterlichen Ahnen in einer Weise redet, welche zu der ihm zugeschriebenen priesterlichen Tendenz nicht recht stimmt.

In den Text von Kap. 9 sind an zwei Stellen Glossen eingedrungen. Was die Schlußworte von V. 17 betrifft, ist das anerkannt. Die Worte „abgesehen von dem Morgenbrandopfer“ passen nicht zum Zusammenhang und wollen offenbar betonen, daß Aaron an diesem ersten Tag nicht versäumt hat, das Morgenbrandopfer darzubringen. In V. 19 scheint auch eine Glosse vorzuliegen in der Aufzählung der Fetteile. V. 19[a] erzählte, daß Aaron die Fetteile des Rinds und des Widders nahm. V. 19[b] gibt einige nicht zusammenhängende Worte, welche der üblichen Aufzählung dieser Teile in Lev. 1—5 entsprechen und offenbar Glosse sind.

V. 21 ist entscheidend für die Datierung des Abschnittes, weil die Keule und die Brust der Tiere „gewoben“ wird. Die Keule aber kommt erst in dem Nachtrag zu Exod. 29 und Lev. 7, 28—31 vor. Bäntsch schreibt die Keule hier einem Redaktor zu. Dafür spricht, daß V. 20 nur von der Brust redet, und daß die Bruststücke im Plural erwähnt werden, die Keule aber im Singular vorkommt. Das Kapitel muß also älter sein als die Nachträge zu Exod. 29 und Lev. 7 und stimmt mit Lev. 7, 28—31 überein. Daraus folgt, daß auch hier die Erwähnung des von Lev. 4 erforderten Räucheraltars gestrichen sein wird, wie die Keule V. 21 hinzu getan wurde.

Man ist versucht, auch am Schluß des Kapitels Überarbeitung anzunehmen. V. 24 wird mitgeteilt, daß Feuer von Jahve ausging und auf dem Altar das Brandopfer und die Fettstücke verzehrte. Das scheint auf göttlichen Ursprung des Altarfeuers hinzuweisen. Das würde aber voraussetzen, daß auf dem Altar noch kein Feuer brannte. Es ist jedoch in Kap. 9 schon wiederholt berichtet worden, daß Aaron auf dem Altar Opferteile „in Rauch aufgehen ließ“ (V. 10. 13. 17. 20). Auch die Fleisch- und Fettstücke der Weihopfer wurden nach Exod. 29 durch Moses auf dem Altar verbrannt. Lev. 9, 24 läßt sich aber trotzdem nicht ausscheiden, denn der Vers greift zurück auf V. 4. 6, wo versprochen wird, daß Jahve dem Volke erscheinen wird. V. 24 ist die Erfüllung dieser Verheißung „als das das ganze Volk sah, jubelten sie und fielen auf ihr Angesicht“. Wir können also nur annehmen, daß V. 24 ursprünglich zu dem Kapitel gehörte.

Das eigentliche Altarfeuer ist erst entzündet worden, als der Hohepriester sein Amt angetreten hatte.

Lev. 10, 1—7 ist offenbar in Hinsicht auf 9, 24 geschrieben worden. Der Abschnitt setzt nämlich die Heiligkeit des Altarfeuers voraus. Die Sünde Nadabs und Abihus war, daß sie in ihre Räucherpfannen „fremdes“ d. i. unheiliges Feuer taten. Kautzsch (H. S. d. A. T. 158) meint allerdings, es lasse sich nicht entscheiden, worin eigentlich die Schuld N.'s und A.'s bestanden habe, denn er meint mit Dillmann u. a. den Ausdruck ויקריבו אש זרה als „sie opferten fremdes Feuer“ deuten zu müssen und versteht alsdann nicht, welche Opferart hier gemeint sein kann, weil Feuer nicht geopfert wird, sondern nur Mittel zum Opfern ist. הקריב kann allerdings „opfern“ bedeuten. Es hat aber eigentlich den Sinn „näher bringen“, und zwar näher bringen, um zu opfern. Lev. 1, 3[b] soll der Opferer das Tier an den Eingang des Zeltes bringen (Lev. 4, 4 הביא cf. 3, 1[b]. 7[b]. 8, 6 usw.). זר nicht-heilig, fremd, steht gegenüber קדוש Exod. 30, 9; Lev. 22, 10 usw. N. und A. brachten also nichtheiliges Feuer in die Nähe Jahves und verstießen also wider die Heiligkeit Jahves.

Der Abschnitt ist teilweise eine sehr junge Erzählung der nachexilischen Soferim, denn er setzt die Salbung der Söhne Aarons voraus, die dem Verfasser von Lev. 8 noch nicht bekannt war (V. 7). Wenn Wellhausen recht hätte, würde dieses Urteil sich freilich nur auf V. 6. 7 beziehen dürfen. Er trennt (Comp.[2] S. 142) V. 6 und 7 von V. 1—5. „Lev. 10, 7 bezieht sich zurück auf den Befehl 8, 35, wonach die Priester nach der Weihe sich für eine gewisse Zeit von der Stiftshütte nicht entfernen sollen; aber jener Befehl gilt nur für die ersten sieben Tage nach der Weihe, und

da diese bereits 9, 1 und mithin erst recht 10, 1—5 abgelaufen sind, so erhellt, daß die Verse 10, 6. 7 aus dem chronologischen Rahmen herausfallen und erst später angehängt sind.“ Daß der Befehl 10, 7 etwas mit 8, 35 zu tun hat, läßt sich aber nicht einsehen. 8, 35 befiehlt, daß die Priester während der sieben Tage ihrer Weihe am Eingang des Zeltes sitzen sollen und aus diesem Eingang nicht herausgehen sollen (8, 33). Sie dürfen also auch nicht in das Zelt hineingehen, sondern müssen am Eingang sitzen, weil ihre Weihe noch nicht vollzogen ist. 10, 7 aber hängt der Befehl, das Zelt nicht zu verlassen, zusammen mit dem Verbote zu trauern. Was Lev. 21, 11 f. vom Hohenpriester gilt, gilt hier für Aaron und seine Söhne. Sie dürfen N. und A. nicht begraben, noch die üblichen Trauer-Ceremonien in der Nähe der Toten begehen, ihre Toten „beweinen“ (Gen. 23, 2). Wie Lev. 21, 11 f., so ist auch hier die Salbung die Ursache des Verbots.

Es ist wahrscheinlich, daß dem Abschnitt ein kürzerer Text zu Grunde liegt. Als solcher läßt sich aber eher V. 1 und 2 herausheben als V. 1—5. Das unbekannte Citat, das als Erklärung des Ereignisses angezogen wird (das ist, was Jahve gesagt hat: ‘an den mir Nahen zeige ich mich heilig und vor dem ganzen Volk herrlich’), die Erwähnung der Vettern Mišael und Elṣaphan, machen sehr den Eindruck, daß die Soferim hier eine ältere Erzählung in midraschartiger Weise ausbauen.

Der nächstfolgende Abschnitt V. 8—11 zeigt, daß der Text durch Gelehrte kommentiert wurde und beweist, daß ein solcher Ausbau nicht unwahrscheinlich ist. Ursprünglich wurde nur erzählt, daß zur selbigen Zeit, als Jahves Herrlichkeit sich gezeigt hatte und himmlisches Feuer die Opfertiere verzehrt hatte, N. und A. mit ihren Räucherpfannen vom himmlischen Feuer getroffen wurden.

Hieran schlossen sich ursprünglich V. 8 und 9 an, das Verbot, Wein und berauschendes Getränk zu trinken. Weder Aaron noch seine Söhne sollen es trinken, wenn sie in das Zelt hineingehen, damit sie nicht sterben. Wie die modernen Kommentatoren, so haben auch die alten Soferim gefragt, was die Meinung dieses Verbots sein könne und haben ihre Lösung des Rätsels V. 10 f. niedergeschrieben. Sie haben dabei ebensowenig das Richtige getroffen wie die Neueren. Diese meinen gewöhnlich, das Verbot bezwecke Verhütung kultischer Verfehlungen im heiligen Dienste. Der Wein macht fröhlich und raubt den Verstand, hindert also eine ernste, heilige Stimmung und Haltung, wie man sie in Gottes Nähe haben soll (Bäntsch, Lev. S. 351; Dillmann, Lev.[2] S. 472). Die Soferim meinten, das Verbot V. 10 f. hätte den Zweck zu verhüten, daß die Priester falsch unterscheiden würden zwischen Heilig und

Profan und unrichtige Thora gäben. Die Religionsgeschichte aber zeigt, daß die Ursache vielmehr zusammenhängt mit der Vorstellung, daß durch den Genuß von Wein und „geistigen“ Getränken ein Geist in den Menschen hineinkommt, der sich in der Nähe Gottes nicht befinden kann, ohne schon durch seine Anwesenheit Gott zu beleidigen und den Tod des Priesters, des Trägers dieses Geistes, zu verursachen. Nur wer „heilig“ ist darf sich der Gottheit nähern; wer Heiliges genießen will, muß jedoch des Profanen entleert sein (cf. z. B. B. Kahle, Kultische Reinheit A. R. XII, 145). Darum muß auch heute der katholische Priester fasten, bevor er in der Messe die heilige Speise zu sich nimmt (cf. 1. Sam. 21, 6f.; Exod. 19, 10. 15). Daher ist der Gebrauch des Weines und sonstiger derartiger Getränke in verschiedenen Religionen den amtierenden Priestern untersagt, es sei denn, daß es sich um den Dienst des Weingottes handelt (cf. Dillmann, Lev.[2] S. 473). Das Verbot setzt also keine peinliche Sorge für einen richtigen Ritus voraus, sondern wurzelt in Vorstellungen, welche schon zur Zeit des Verfassers von V. 10f. nicht mehr verstanden wurden. Es scheint darum sehr gut möglich, daß das Verbot trotz seines ungewöhnlichen Anfanges (Jahve sprach zu Aaron, anstatt zu Moses) zu dem Grundstock dieses Abschnittes gehört.

Über den letzten Abschnitt des Kapitels V. 12—20 ist zu urteilen wie über V. 3—7, er muß als späterer Midrasch zum älteren Text betrachtet werden. Die Soferim haben sich gefragt, wie denn der Ablauf der in Kap. 9—10, 2 erzählten Ereignisse gewesen sei. Indem sie hierüber Aufklärung gaben, wird noch einmal betont, daß die Priester auch die Keule als ihren Anteil empfangen sollen. Wellhausen nimmt an, daß V. 12—16 primär seien und bemerkt, daß diese Verse von den Lev. 1—7 gegebenen Verordnungen nichts zu wissen scheinen. Das trifft aber nicht zu, denn V. 13 greifen die Schlußworte „denn so ist mir befohlen worden“ auf einen früheren Befehl zurück. Es kommt in diesen Versen scheinbar nicht darauf an mitzuteilen, daß die Priester die Mazzoth essen dürfen, sondern zu erzählen, was mit den Opfergaben, welche N. und A. darbringen wollten, nach ihrem Tode geschah. Der Ausdruck „das Speisopfer, das übriggeblieben ist von den Feueropfern Jahves“ beweist, daß man sich vorgestellt hat, daß das Räuchern N.'s und A.'s bei der Darbringung von Opfern statthatte. Das Wort spielt sehr deutlich auf von ihnen dargebrachte Opfergaben an, denn auch von Eleasar und Itamar heißt es dort, daß sie übriggeblieben sind (Und Moses sprach zu A. und E. und I., seinen Söhnen, die ihm übriggeblieben waren: nehmt das Speisopfer, das übriggeblieben ist). Nach Lev. 2, 3 könnte der Ausdruck „das übriggebliebene Speis-

opfer" auch im allgemeinen auf den nicht geopferten Teil der Speisopfer gehen, aber in diesem Zusammenhang läßt sich eine Anspielung auf die vorhergehende Erzählung doch kaum verkennen. Die Ursache, daß dieser Nachtrag verfaßt wurde, war eine sehr praktische. Der Verfasser wollte deutlich hervorheben, daß die Priester auch die Keule empfangen sollten und nicht, wie ursprünglich 9, 21 vorausgesetzt wurde, allein die Brust. V. 15 wird betont, daß darum auch mit der Keule die Webehandlung zu vollziehen sei. Das war Lev. 7 sogar durch den Einschub des Nachtrags V. 32 noch nicht klar ausgesprochen. Die Bezeichnung der Keule als Teruma-Keule und der Brust als Tenupha-Brust beweist, daß die Webehandlung mit der Keule anfänglich nicht vorgenommen wurde. In späterer Zeit, als die Abgabe der Keule schon althergebrachte Sitte geworden war, wurde die Keule auch vor Jahve gewoben. Wir können daher von V. 15 nicht mit Bäntsch sagen, daß er lediglich Früheres rekapituliere. Auch in dem Nachtrag Exod. 29, 27 ff. war es nicht deutlich ausgesagt, daß die Keule gewoben werden sollte.

Rein betrachtlicher Natur ist der letzte Teil des Abschnittes V. 16—20, der über einen 9, 15 von Aaron begangenen Fehler handelt. Er hätte den Sündopferbock des Volkes nicht verbrennen sollen, wie sein eigenes Sündopfer, sondern das Fleisch desselben essen. Wir haben hier, sagt Bäntsch richtig, ein schon ganz in der Art des Midrasch gehaltenes Histörchen. Allein es ist nicht ganz richtig, wenn Bäntsch sagt, Aaron habe hier in Wahrheit durchaus korrekt nach der älteren Thora Exod. 29, 14 gehandelt. Exod. 29, 14 bezieht sich auf ein Sündopfer, das als ein persönliches Opfer gilt (Exod. 29, 10) und nicht auf ein Sündopfer des Volkes, von dem Lev. 9, 15 die Rede ist. Nicht Exod. 29, 14, sondern Lev. 4, 21 schreibt vor, daß ein Sündopfer des Volkes verbrannt werden soll. Wenn nach Lev. 4 gehandelt wäre, hätte das Blut des Tieres, wie auch des Lev. 9, 8 ff. erwähnten Sündopfers Aarons in das Heiligtum gebracht werden sollen. Hier findet das nach unserer Annahme nicht statt, weil der Räucheraltar hier absichtlich unterdrückt worden ist. Es ist denn auch merkwürdig, daß die späteren Gelehrten, welche über Lev. 9 nachgesonnen haben, diese Differenz ganz bei Seite lassen. Wir können kaum annehmen, daß dies reiner Zufall sei, denn sie haben Lev. 4 natürlich gekannt. Sie haben dieses Kapitel aber ganz auf sich beruhen lassen und die Opfer von Lev. 9 von dem Standpunkt der nachexilischen Praxis betrachtet. Wenn es damals einen Räucheraltar gegeben hätte, wäre dieser Unterschied gewiß beachtet worden. Sie haben bei ihrer Beurteilung richtig gefühlt, daß die Priester

das Fleisch ihres eigenen Sündopfers nicht essen können, wenngleich dieser Gedanke nicht zum Ausdruck kommt. Auch von dem Sündopferstiere Aarons wurde das Blut nicht in das Heiligtum gebracht. Nach diesem Maßstabe hätte die Kritik also auch sein Opfer treffen können. Daran geht der Abschnitt aber vorbei, wohl weil man das Essen dieses Tieres an sich für ausgeschlossen hielt.

Was Lev. 8—10 betrifft, kommt unsere Meinung mit der hergebrachten kritischen Ansicht insoweit überein, als es uns wahrscheinlich vorkommt, daß Lev. 9 der Grundstock dieses Abschnittes ist. Zu Lev. 9 ziehen wir auch 10, 1. 2. 8. 9. Wir setzen diesen Grundstock aber in die vorexilische Zeit an, weil von den Opfern nur die Brust den Priestern zuteil wird. In der nachexilischen Zeit wurde Lev. 8 geschrieben, wurde Lev. 9 überarbeitet und wurden die midraschartigen und erklärenden Bemerkungen Lev. 10, 3—7. 10. 11. 12—20 abgefaßt.

Lev. 11.

Das Kapitel stimmt bekanntlich in frappanter Weise mit Deut. 14, 4—21 überein. Gewöhnlich nimmt man an, daß Deut. 14 den älteren Text enthalte. Lev. 11 wäre von Haus aus eine jüngere Ausgabe von Deut. 14 (Kuenen, H. c. O. [2], 258 f.). Die Möglichkeit, daß beide Stücke auf eine ältere Vorlage zurückgehen, wird aber zugegeben (Bertholet, Deut. S. 44; Steuernagel, Deut. S. 53) und priesterliche Überarbeitung von Deut. 14 wird nicht unmöglich erachtet (Bäntsch, Lev. S. 356).

Lev. 11 ist für die herkömmliche Analyse ein böses Kapitel. Denn der Parallelismus mit Deut. 14 macht es sehr fraglich, ob diese peinlich genauen Vorschriften über reine und unreine Tiere wohl erst als Ergebnisse des nachexilisch priesterlichen Strebens angemerkt werden dürfen. Wenn man annimmt, der Abschnitt gehöre in Deut. eigentlich nicht hinein, weil diese peinlich detaillierte Vorschrift dem ganzen Charakter von Deut. so wenig entspricht (Bertholet l. c.), da bleibt es doch immer sehr befremdend, daß gerade dieses Gesetz, das schon in umständlicher Breite im Pentateuch zu lesen war, durch einen Redaktor noch einmal in Deut. untergebracht wäre. Nimmt man an, es wäre damals noch nicht in den übrigen Bestandteilen des Pentateuchs vorzufinden, so schließt das ein, daß das Gesetz älter als P sein muß; woher würde der Interpolator es sonst entnommen haben? Nimmt man an, es sei nicht später in Deut. eingesetzt worden, so muß man einräumen, daß auch schon die ältere Zeit Vorschriften gekannt hat, welche die Analyse gewöhnlich als Ergebnisse der späteren priesterlichen Theologie betrachtet.

Wie das Kapitel jetzt vorliegt, enthält es offenbar verschiedene eingeschobene Stücke. Als solches betrachtet man nach dem Beispiele Wellhausens gewöhnlich V. 24—40: „ein Einsatz, der es nicht mit dem Essen, sondern mit dem Berühren unreiner Tiere zu tun hat und sich ferner dadurch unterscheidet, daß für: שקץ ist es euch, einfach heißt: טמא ist es euch, und daß der Aufzählung der verunreinigenden Fälle die strafgesetzliche Wirkung auf die betreffende Person hinzugefügt wird“ (Comp.[2] S. 150). So einfach ist die Sachlage aber nicht. Daß der Grundstock des Kapitels es nur mit dem Essen, und nicht mit dem Berühren zu tun habe, trifft nicht zu. V. 8 sagt in Hinsicht auf das vierfüßige Vieh: „von ihrem Fleisch sollt ihr nicht essen, noch ihr Aas berühren“. V. 11 sagt von den unreinen Fischen: „von ihrem Fleisch dürft ihr nicht essen und ihr Aas müßt ihr verabscheuen“. Es ist auch nicht richtig, daß es im Einschub heißt: טמא ist es euch, und sonst: שקץ ist es euch. V. 4. 5. 6. 7. 8 heißt es jedesmal: טמא ist es euch.

Anstatt V. 24 als ersten Vers eines Einschubs zu fassen, scheinen V. 24 und 25 sich vielmehr bei V. 23 anzuschließen und auf den gesamten Abschnitt V. 1—23 zurückzugreifen. Nach den Vierfüßlern und Fischen wurde das Essen und das Berühren verboten (V. 8. 11). Nach der Aufzählung der Vögel (die V. 20 in ein allgemeines Verbot aller Insekten übergeht, weil die Insekten zum עוף gerechnet werden) folgt eine derartige Warnung nicht. Statt dessen greift die daran sich anschließende Warnung auf den gesamten Abschnitt zurück und bestimmt zu gleicher Zeit, daß Unreinheit bis zum Abend die Strafe der Berührung ist.

Zu diesem Abschnitt V. 1—25 gehören die VV. 21 und 22 ursprünglich nicht hinein. Sie machen eine Ausnahme für die Heuschrecke und zählen die Arten der erlaubten Heuschrecken auf. Daß diese Verse später in den Text eingeschaltet wurden, ersieht man aus V. 23, der einfach eine Wiederholung von V. 20 ist, und daraus, daß V. 21 f. mit V. 20 und 23 im Widerspruch steht, denn hier sind alle Insekten ausnahmslos verboten. Es gibt keinen Sinn, dieses allgemeine Verbot noch einmal zu wiederholen, nachdem in den vorhergehenden Versen gerade gesagt worden ist, daß es Ausnahmen gibt. In einem ursprünglichen Gesetz kann das nicht vorkommen. Wir haben aber die Wiederholung schon früher kennen gelernt als ein Mittel der Soferim, um nach einem Einschub den Text wieder in das alte Geleise zu bringen (cf. Exod. 6, 29 f. und 6, 11 f.; Alt. Stud. III, 22).

Wir können den übrigen Teil des von Wellhausen u. a. angenommenen Einschubs nicht als einheitlich anmerken. Die VV. 29

bis 38, welche über שרץ handeln, zerstören den Zusammenhang zwischen V. 28 und V. 39. V. 26—28 scheinen in Hinsicht auf V. 4ff. geschrieben zu sein, indem sie die Vorschriften dieser Verse in anderen Worten umschreiben und betonen, daß alle Tiere, welche auf Tatzen gehen, unrein sind. Dabei müssen sich ursprünglich die VV. 39 und 40 angeschlossen haben, die gleichfalls von dem vierfüßigen Vieh handeln und beschreiben, wie man sich gegenüber dem Aas von erlaubten Tieren zu benehmen hat.

Die VV. 29—38 enthalten eine Aufzählung der verschiedenen kriechenden Insekten, welche mit dem allgemeinen Namen שרץ bezeichnet werden, und handeln über die von ihnen verursachte Unreinheit. Von שרץ wird aber erst geredet in V. 41ff. Alle שרץ werden kurzweg unrein erklärt. Es leuchtet ein, daß die Bestimmungen von V. 29—38 inhaltlich zu V. 41—43 gehören. Sie können aber nur als spätere Thora zu diesen Versen betrachtet werden, weil sie die praktischen Regeln geben, welche sich auf die allgemeine Vorschrift V. 41—43 gründen. Aus der Stellung dieser Verse geht hervor, in welcher Weise der jetzige Text entstanden ist. Der Kommentar zum Text muß einst als Erläuterung zu dem Text am Rande niedergeschrieben worden sein, und ist alsdann in den Text aufgenommen durch Abschreiber, die die Erläuterung aber nicht hinstellten, wo dieselbe sachlich hingehörte, sondern zwischen die VV. 28 und 39. Die VV. 26—28 und 39 und 40 sind gleichfalls als Bemerkung der Soferim zu fassen. Auch diese sind in den Text aufgenommen worden. Daß die VV. 29—38 in diesen Einschub eingeschoben wurden, spricht dafür, daß dieser Einschub schon aufgenommen war, als die VV. 29 bis 38 vom Rande in den Text gerieten.

Für die Geschichte des Textes ist es daher sehr wichtig, zu bemerken, daß in diesem Kapitel nicht zwei selbständige Gesetze vorliegen, wie es Wellhausen c. s. annimmt, sondern zu betonen, daß der Inhalt des Kapitels zeigt, daß diese Ansicht unrichtig ist. Erst dann kann man ersehen, wie dieses Kapitel sozusagen bei dem Gebrauch desselben durch die Priester angewachsen ist zu seiner jetzigen Gestalt.

Zum Grundstock des Kapitels bringen wir also V. 1—25. 41—47. Der erste Einschub ist der Kommentar V. 26—28. 39. 40; der zweite V. 29—38. Ob der dritte Einschub V. 21. 22 älter als die anderen ist, läßt sich nicht entscheiden.

Wenn wir den Text von Lev. 11 mit Deut. 14, 4—21 vergleichen, ist auf der einen Seite eine wörtliche Übereinstimmung festzustellen, die keine zufällige sein kann, auf der anderen Seite aber ist D bestrebt, sich kürzer zu fassen. Wir bekommen den Eindruck,

D habe hier gekürzt, denn die Worte, welche fortgelassen werden, sind in Lev. 11 eigentlich nur Weitschweifigkeiten ohne Inhalt.

Die einleitenden Verse Deut. 14, 3—5 finden sich in Lev. 11 nicht. Deut. zählt hier die erlaubten Vierfüßler auf, nach dem allgemeinen Verbot, daß man kein תועבה essen soll. Die verbotenen Tiere werden Deut. in V. 6—8 mit genau denselben Ausdrücken genannt wie in Lev. 11, mit diesem Unterschiede, daß Deut. nicht nach jedem Tier die Motivierung wiederholt, sondern Kamel, Hase und Klippdachs zusammen nimmt. Dabei wird zuerst der Hase genannt und nicht wie in Lev. erst der Klippdachs. Das Schwein wird auch in Deut. für sich genommen (V. 8). Die Motivierung ist hier unverständlich geworden und soll offenbar wörtlich die Motivierung von Lev. 11 sein. Es läßt sich nicht entscheiden, ob hier Textverderbnis vorliegt, wie man auf Grund von LXX und Sam. vielfach annimmt, oder ob schlechte Kopie vorliegt, die in den Übersetzungen verbessert wurde.

Die Vorschriften über die Fische stimmen wörtlich überein mit Lev. 11, nur was ohne Schaden fortgelassen werden kann, fällt weg. Deut. 14, 9 unterdrückt also die Worte במים בימים ובנחלים אתם von Lev. 11, 9, den letzten Teil von Lev. 11, 10 und 11, 11. 12 ganz, und schreibt statt שקץ sei es euch: „sollst du nicht essen, unrein sei es euch“.

Die Vögel, welche unrein sind, werden in genau derselben Weise aufgezählt, wie in Lev. 11. Deut. erdreistet sich sogar, das durch die Analyse für P reservierte Wort למינו zu gebrauchen. Wir bekommen aber den Eindruck, als werde Lev. 11 hier kopiert. Der שלך wurde offenbar übersehen und kommt daher ans Ende von Deut. 14, 17 zu stehen, anstatt in die Mitte von V. 16. Die Differenz Deut. 14, 14 mit Lev. 11, 14 ist wohl auf Rechnung der späteren Abschreiber zu stellen, die הראה statt הדאה schrieben, wodurch die Randverbesserung הדיה entstand, welche in den Text von Deut. 14, 14 geraten ist. Der Schlußvers dieses Abschnittes V. 20 ist in Deut. anders gefaßt wie in Lev. 11, 20. Er verbietet auch alle geflügelten Insekten und schließt mit den Worten: „Alle reinen Vögel dürft ihr essen.“ Daran schließt sich in Deut. eine Parallele zu Lev. 11, 39f.

Der Text, welcher in Lev. 11 vorliegt, wird Deut. 14 also wörtlich exzerpiert. Man erklärt die Ähnlichkeit durch die Annahme, beide Stücke gehen auf eine gemeinschaftliche Vorlage zurück. Das ist natürlich möglich. Alsdann müssen wir aber annehmen, daß Deut. diese Vorlage frei kopiert hat, denn der betreffende Abschnitt weist durch seinen Sprachgebrauch darauf hin, daß er nicht etwa ein in Deut. eingeschobenes priesterliches Stück ist. Das ganze Gesetz wird nämlich eingeleitet durch die Worte

'Du sollst kein תועבה essen', was nicht mit Unrecht ein Lieblingswort D's genannt worden ist (Bertholet, Deut. S. 45). Der Verfasser stellt hier zusammen, was er in Speisegesetze aufzunehmen wünscht und gebraucht dabei V. 21 den Ausdruck אשר בשעריך, welcher gleichfalls für D bezeichnend ist. V. 21^{b} nimmt er ein Verbot aus dem Bundesbuche auf. Er hat sich also offenbar seinen Stoff zusammengelesen.

Wenn Deut. 14 auf eine Vorlage von Lev. 11 und nicht auf Lev. 11 selbst zurückgehen soll, muß diese Vorlage unserem Kapitel dermaßen ähnlich gewesen sein, daß wir getrost auf vorexilische Abfassung des Grundstocks und des ersten Einschubs in diesen Grundstock schließen können.

Es erklärt sich leicht, daß die kürzere Fassung von Deut. ein Exzerpt ist, umgekehrt aber läßt es sich nicht einsehen, daß Lev. 11 die Ausweitung eines kürzeren Textes wäre. Dazu sind die von D fortgelassenen Weitschweifigkeiten zu inhaltlos. Die Wiederholung der Motivierung hinter jedem verbotenen Tier (Kamel usw.), die Wiederholung in V. 12 von dem in V. 10 Gesagten hat auch von einem „priesterlichen" Standpunkt doch keinen Zweck. Es erhellt aus Deut. 14, 21, daß die Vorschriften über Nebelah in der Vorlage von Deut. auf die Aufzählung der Vögel folgten, wie es auch Lev. 11 der Fall ist. Wir sahen jedoch, daß diese Verbindung Lev. 11 nicht ursprünglich sein kann, sondern daß die betreffenden Vorschriften Einschub in den Text sein müssen. Daraus folgt also, daß die Vorlage Deut.'s auch in dieser Hinsicht Lev. 11 ähnlich war. Das wäre jedoch eine zu merkwürdige Zufälligkeit. Wir können daher aus der Verbindung von diesen Vorschriften über Nebelah mit dem Abschnitte über die Vögel nur schließen, daß nicht eine von Lev. 11 verschiedene Vorlage, sondern der Grundstock von Lev. 11 selbst dem Deuteronomisten bekannt war.

Das wird bestätigt durch eine Vergleichung der Vorschrift über Nebelah in beiden Kapiteln. Lev. 11 gestattet den Israeliten Aas von vierfüßigem Vieh zu essen. Sie sollen nach dem Genuß solchen Fleisches bis zum Abend unrein sein. Deut. 14 untersagt den Genuß dieses Fleisches und gestattet nur, es an den Fremden zu verkaufen. Hier hätte P also eine weniger strenge Ansicht vertreten als D. Man wird zugeben müssen, daß das nicht recht stimmt zu den „priesterlichen" Tendenzen P's. Es kommt noch dazu, daß auch Lev. 17, 15, das Heiligkeitsgesetz also, das Essen von Nebelah gestattet. Freilich streicht man diesen Vers als nicht zum Heiligkeitsgesetz gehörig. Die in Lev. 17, 15 vorkommenden Ausdrücke „Nebelah und Terefa", באזרח ובגר, die Vorschrift sich zu waschen, beweisen aber, daß wir hier mit einer Hinweisung auf

eine jüngere P-Schicht, Lev. 11, 39f., nicht auskommen, weil hier von keiner Terefa, von keinem Einheimischen oder Fremden und von keinem Bade die Rede ist. Warum schon das exilische Heiligkeitsgesetz die ältere strengere Vorschrift, gar kein Aas zu genießen, bei Seite geschafft hätte, ist von dem Standpunkt der Analyse gerade so unverständlich, als wenn die nachexilischen Priester hier ihren eigenen Prinzipien zuwider gehandelt hätten. Wir verstehen die Sachlage ganz gut, sobald wir nur annehmen wollen, der Grundstock von Lev. 11 sei das ältere und Deut. sei das jüngere Gesetz. Deut. ist bestrebt gewesen, das ältere Gesetz zu verschärfen, wie es auch versuchte, die anstößigen Trauerriten und Wahrsagungen bei Seite zu schaffen (Deut. 14, 1f.; 18).

Es fällt auf, daß Deut. 14, 19 die Aufzählung der unreinen Tiere mit der Erwähnung der geflügelten Insekten schließt. Von den kriechenden Insekten redet Deut. aber nicht. Diese kommen Lev. 11, 41 vor und stehen also ziemlich weit entfernt von ihren fliegenden Brüdern. Das scheint die Ursache zu sein, wodurch sie in Deut. gar nicht genannt werden. In der Vorlage Deut.'s folgten die Bestimmungen über Nebelah schon auf den Abschnitt über die Vögel. Der Verfasser hat offenbar nicht weiter exzerpiert und die kriechenden Insekten in dieser Weise ganz übersehen. Auch von dieser Seite wird es also wahrscheinlich, daß Lev. 11 den älteren Text enthält.

Von dem Standpunkte der religiösen Sitte läßt sich gegen die vorexilische Abfassung des Grundstocks von Lev. 11 nichts einwenden. Man stimmt zu, daß in der vorexilischen Zeit reine und unreine Tiere unterschieden wurden. In dem sogenannten Jahvistischen Sintflutsbericht kommen sie vor (Gen. 7, 1ff.). Da müssen die Priester auch Bescheid gewußt haben, wenn sie gefragt wurden, welche Tiere unrein seien. Die Existenz einer Thora, wie dieselbe Lev. 11 vorliegt, ist daher geradezu eine Notwendigkeit. Die Einschübe beweisen, daß unser Text zur Unterweisung der Priester benutzt worden ist. Sie zeigen auch, daß wir nicht meinen dürfen, daß die Bestimmungen über Reinheit immer von den Priestern verschärft wurden, sonst wären die Verse Lev. 11, 21f., welche die Heuschrecken für erlaubt erklären, nicht eingeschoben worden.

Es fällt auf, daß gerade der Genuß von שרץ mit großem Nachdruck verboten wird. Die betreffenden Verse 43—45 nennen als Grund dieses Verbots die Heiligkeit Jahves. Das hat den Gedanken nahe gelegt, dieses Gesetz könne vielleicht etwas mit dem „Heiligkeitsgedanken" zu tun haben, weil auch dort an einigen Stellen die Heiligkeit Jahves Grund der Verbote ist. Es ist der Analyse aber nicht gelungen, die Zugehörigkeit dieses Kapitels

zu diesem Teile von Leviticus wahrscheinlich zu machen (cf. Bertholet, Lev. S. 33). Bäntsch schreibt nur die VV. 43—45 H zu. Auch Bertholet meint, diese Verse mögen von einem Überarbeiter mit der gemeinsamen Grundlage von Lev. 11 und Deut. 14 in einer Weise kombiniert worden sein, daß H's ursprünglich allgemein gehaltene Bestimmungen verdrängt wurden. Das ist aber aus verschiedenen Gründen unwahrscheinlich. Erstens weisen V. 43—45 nur auf das Verbot von שרץ hin und nicht auf allgemein gehaltene Bestimmungen, zweitens ist es sehr befremdend, daß dieses H-Stück nach hier versprengt wurde, als H's Bestimmungen durch diese verdrängt wurden, und drittens stimmt der Sprachgebrauch nicht ganz. Der Ausdruck „denn ich bin Jahve, der euch aus Ägypten ausgeführt hat usw.“ (המעלה) kommt sonst nicht vor, weder in H noch anderswo. Es ist wahr, daß die Motivierung von V. 44 „denn ich bin heilig“ auch Lev. 19, 2; 20, 26; 21, 8 vorkommt, doch nicht in Verbindung mit einer Hinweisung auf den Auszug wie hier. An sich aber ist diese Motivierung nicht genügend, um diese Stelle trotzdem zu H zu bringen, denn der Gedanke, daß Israel als Volk Jahves heilig sein soll, kommt auch sonst vor (Exod. 19, 6; Num. 15, 40; Deut. 23, 15) und ist sehr begreiflich. Denn dieser Gedanke ist nicht etwa eine Errungenschaft des theologischen Denkens, sondern wurzelt einfach in der Ansicht, daß in der Nähe Gottes nichts Unreines sein darf. Wie Deut. 23, 15 das Lager rein (heilig) sein soll, so soll auch der Israelit nichts „Scheußliches“ essen. Daß Lev. 11, 43f. nur auf den שרץ Bezug genommen wird, erklärt sich daraus, daß Vieh und Vögel nur teilweise verboten waren und das Aas von Vieh sogar gegessen werden durfte, während die viel vorkommenden Insekten ganz verboten waren und den Israeliten also sehr widerlich vorgekommen sind. Eine besondere Quelle für V. 43—45 anzunehmen, scheint darum unnötig.

Kuenen hat angenommen (H. c. O.[2] bl. 86 § 6 n. 22), daß V. 41ff. jüngerer Nachtrag sei. Er schließt dies aus Deut. 14, wo die kriechenden Insekten nicht genannt werden. Die Stellung hinter V. 24—40 spreche auch dafür. Wir haben aber gesehen, daß V. 24—40 nicht einheitlich sein kann. Die Stellung des Kommentars zu V. 41f., der VV. 29—38, beweist, daß V. 41 älter ist als der Einschub und deshalb die ursprüngliche Fortsetzung von V. 21 sein muß.

Lev. 12—15.

Das Kapitel handelt über die Unreinheit der Frau nach der Niederkunft. Nach Wellhausen (Comp.[2] S. 151) ist es sekundär.

Schon durch seine Stellung sei es verdächtig, denn stofflich wäre es eine Unterabteilung von Lev. 15. Die Posteriorität werde klar durch 12, 2, vgl. 15, 19; dem Verfasser von Kap. 12 habe Kap. 15 bereits vorgelegen. Diese Aufstellungen Wellhausens sind sehr anfechtbar.

„Die Frau, welche einen Sohn gebiert, soll sieben Tage lang unrein sein, gemäß der Dauer der Unreinheit ihres Monatsflusses ist sie unrein“ (12, 2). Wie aus der Vergleichung der Dauer dieser Unreinheit mit der monatlichen hervorgehen kann, daß Lev. 15, 19, wo letztere Unreinheit behandelt wird, dem Verfasser von 12, 2 schriftlich vorgelegen hat, läßt sich nicht einsehen. Daß die Frau in solchen Umständen für unrein gilt, ist ja etwas so allgemein Menschliches, daß die Sitte einer siebentägigen Unreinheit wirklich nicht auf ein schriftliches Gesetz zurückzugehen braucht. Daß die Geburt eine Unterabteilung des Kapitels über sexuellen Fluß sein soll, scheint auch nicht so selbstverständlich, wie es Wellhausen annimmt.

Man wird vielleicht, in Hinsicht auf die über die ganze Welt verbreitete Meinung, daß die Niederkunft verunreinigt, geneigt sein einzuräumen, daß dieses Gesetz sachlich in eine ältere Periode zurückgehen kann, aber gleichzeitig behaupten, daß die literarische Form des Gesetzes und seine Aufzeichnung in die nachexilische Zeit anzusetzen sei, weil es von P herrühre. Das letzte kann m. E. nicht der Fall sein.

Man nimmt an, P habe seine Gesetze niedergeschrieben mit der Absicht, die nachexilische religiöse Sitte festzustellen und zu regulieren. Dabei habe er seine Gesetze in die älteste Periode Israels verlegt. Demzufolge beobachte er immer eine gewisse Einkleidung. Er redet nicht vom Tempel, sondern vom Offenbarungszelt oder Stiftshütte, schreibt Lager anstatt Stadt. Es versteht sich, daß wir diese Ausdrücke umdeuten müssen und an den Tempel denken, wenn die Stiftshütte genannt wird usw.

Es fragt sich nur, wieviel wir auf Rechnung dieser Einkleidung stellen dürfen. Wir haben aber das Recht, zu erwarten, daß die Einkleidung das Gesetz niemals unverständlich und unmöglich machen wird für die Zeit, in Hinsicht auf welche es abgefaßt wird. Wo dies der Fall sein könnte, wird Mißverständnis öfters vorgebogen durch eine Hinweisung auf die Zukunft. Darum redet Lev. 4, 3 von dem gesalbten Priester im allgemeinen, cf. Lev. 6, 15; 14, 33; 21, 10; 25, 2.

In der nachexilischen Zeit war der jerusalemische Tempel Zentralheiligtum und durfte es nach der Ansicht P's keine anderen Heiligtümer geben. Der Priesterkodex und die später damit ver-

bundenen Gesetze gelten für die ganze Gemeinde im ganzen heiligen Lande und eigentlich auch für die Diaspora. Sehen wir von der Diaspora ab, dann bleibt die Gemeinde in Palästina. Kann man es einem Gesetzgeber wirklich zumuten, von jeder Frau, die geboren hat, zu verlangen, daß sie am Tage ihrer Reinerklärung nach dem jerusalemischen Tempel gehe, um dort ein Lamm als Brandopfer und eine Taube als Sündopfer dem Priester zu übergeben, wie es Lev. 12, 6 vorgeschrieben wird. Es leuchtet ein, daß das eine Unmöglichkeit ist, die kein Priester in ein Gesetz aufnehmen würde, wenn er bestrebt war, die Vorschriften für das religiöse Leben seines Volkes genau festzustellen. „Es bedarf keiner weiteren Darlegung (sagt Nowack, Arch. II, 284), daß wir auch hier eine in späterer Zeit geschehene Fortbildung der alten Anschauung von der Verunreinigung durch den Concubitus wie durch die Menstruation vor uns haben.“ Vergeblich suchen wir aber in den Kommentaren und Handbüchern, wie man sich das denn eigentlich denkt. Die Einkleidung des Gesetzes hätte hier Schwierigkeiten geschaffen, welche man nicht ohne weiteres im Dunklen lassen kann.

Daß in der nachexilischen Zeit alle Mütter nach Jerusalem reisten, ist nicht nur an sich unmöglich, wird aber auch für diese Zeit nicht bezeugt. Die Mischna weiß von dieser Sitte und von einem etwaigen Ersatz dafür nichts. Vergeblich sucht man Aufklärung über die Weise, in welcher man sich mit Lev. 12, 6 abgefunden hat. Die talmudische Sitte nimmt auch keine Rücksicht auf diese Vorschrift (cf. S. Krauß, Talm. Arch. II, S. 18). Luc. 2, 21—23 ist auf Grund des A. T. geschrieben und ist keinenfalls Beweis dafür, daß Lev. 12, 6 damals allgemein beobachtet wurde.

Wir verstehen das Gesetz nur, wenn wir annehmen, daß es für eine Stadt gilt, d. h. wenn wir in Lev. 12 ein Gesetz von der vorexilischen jerusalemischen Priesterschaft sehen, das für die Einwohner Jerusalems und Umgebung als Gesetz des lokalen Tempels verbindend war. Die Stiftshütte war angeblich das Urheiligtum, an dessen Stelle dieser Tempel getreten war, daher war in diesem „mosaischen“ Gesetz von ihr die Rede. Will man jedoch nicht annehmen, daß es sich hier um ein vorexilisches lokales Gesetz handelt, das nicht nur stofflich, sondern auch formell der nachexilischen Periode abzusprechen ist, so wird man darauf verzichten müssen, es als ein Gesetz für das reale Leben bestimmt zu betrachten und sich damit begnügen müssen, hier in der Luft hängende theologische Spekulation zu finden.

Gegen Abfassung durch P spricht auch, daß dieser angeblich so peinlich genaue Gesetzgeber hier die Beschneidung nur erwähnt, aber nicht behandelt. Im ganzen Priesterkodex suchen wir

vergebens Vorschriften für die Beschneidung, welche doch bestimmt in denselben hineingehören, wenn die Analyse mit ihrer Auffassung von dem Charakter dieses Kodex auch nur einigermaßen recht haben soll. Beachtet man, daß die Beschneidung gerade in der nachexilischen Zeit als Abzeichen der Juden galt (cf. Alt. Stud. I, 14f.), so wird es auch von dieser Seite schwierig, Lev. 12 P zuzuschreiben.

Was von Lev. 12 gilt, ist auch von Lev. 13 und 14 zutreffend. Man begnügt sich damit, anzunehmen, „daß sich in materieller Hinsicht viel altes Gut in Lev. 11—15 vorfindet“ (Bäntsch, Exod. Lev. Num. S. LVII). Die literarische Aufzeichnung, in der das alte Gut vorliegt, soll jung sein. Die nachexilischen Gesetzgeber wären überzeugt gewesen, daß sie die alte Thora des Moses in gereinigter und den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechender Gestalt erneuern (Bäntsch l. c.). Dabei haben sie ältere Vorschriften ausgebaut. „Man machte (in den Gesetzen über Aussatz an Kleidern und Häusern) ihre Anwendung selbst auf leblose Dinge, froh, wenn man auf diese Weise neue Gebiete gewann, die man mit seinen sich stets steigernden kultischen Geboten bebauen konnte“ (Bertholet, Lev. S. XVII).

Versuchen wir nur auf Grund der von uns gesperrten Worte die Gesetze zu verstehen! Wenn sich auf der Haut eines Menschen eine Erhebung oder ein Ausschlag oder ein heller Fleck zeigt, so soll der Betreffende zu dem Priester gebracht werden. Ist es unsicher, ob es wirklich Aussatz ist, so soll der Priester ihn sieben Tage lang absperren. Nach dieser Frist soll der Priester sich abermals die Haut ansehen. Ist keine Besserung eingetreten, so soll er wiederum nach sieben Tagen sehen, ob es Aussatz sei oder nicht usw. In ähnlicher Weise soll bei Kleidern und Häusern gehandelt werden. Der Priester soll das Kleid besichtigen, das Haus besuchen und nach sieben Tagen die Besichtigung wiederholen usw.

Die aussätzigen Menschen, Kleider und Häuser sind natürlich nicht nur in Jerusalem vorgekommen. Die Priester aber sind die Priester des Heiligtums (Lev. 14, 3. 11. 14. 19f. 23f.). Nach diesen Gesetzen soll also jeder, auf dessen Haut sich eine Erhebung oder ein Ausschlag oder ein heller Fleck zeigte, nach Jerusalem gebracht werden. Kleider mit verdächtigen Flecken wären ebenfalls dahin zu schicken. Die Häuser sollen von den jerusalemischen Priestern besucht werden, die dazu das Land abzureisen haben und öfters während ein paar Wochen Station zu machen haben, weil eine Frist von sieben Tagen die verschiedenen Besichtigungen der verdächtigen Häuser trennen sollte. Der Ausgangspunkt der Analyse, daß diese Gesetze den Bedürfnissen der nachexilischen Zeit ent-

sprechen, führt hier zu Unmöglichkeiten. Die Gesetze haben nur dann einen guten Sinn, wenn sie sich auf einen kleinen Bezirk beziehen, wo die amtierenden Priester immer zur Hand sind und ohne Reisen und Mühe die vorgeschriebene Kontrolle ausüben können.

Wie sich die Analyse die Wirkung dieser Gesetze denkt, erfahren wir nicht. Auch hier gehen die Kommentatoren am Punctum saliens stillschweigend vorbei. Wellhausen begnügt sich hier mit dem Ausspruch, das Gesetz über den Häuserfraß sei sachlich und literarisch jüngeren Datums (als die priesterliche Grundschrift), weil es nicht mit dem Gesetze über Aussatz an Kleidern verbunden ist, sondern nach dem Gesetz über den reinerklärten Aussätzigen steht (Comp.[2] S. 151), und sagt anderswo, daß diese Gesetze die nachexilische Theokratie beschreiben (Isr. jüd. Gesch.[4] S. 183).

Man kann hier auch nicht auf die Einkleidung der Gesetze hinweisen, um zu erklären, wie an diesem wichtigen Punkte absolutes Dunkel vorherrschen könne, denn gerade in diesen Gesetzen wird auf die spätere Zeit Bezug genommen, wenn die Einkleidung sich ungenügend erweist. Lev. 14, 33 sagt: „Wenn ihr in das Land Kanaan kommt usw.“ Da wäre es doch auch angebracht gewesen, mit der Wohnung der Priester zu rechnen, anstatt einfach von dem Priester zu reden, als sei er gleich zur Hand.

Man findet auch keinen Ausweg durch die Annahme, daß nur Lev. 14, 1—32 an die jerusalemischen Priester zu denken sei und daß Lev. 13 und 14, 33ff. auf nichtamtierende Priester hingewiesen wäre, die außerhalb Jerusalems in den verschiedenen Städten wohnten. Nach Josua 21, 11—19 (P) gab es 13 Priesterstädte, welche sämtlich in dem Gebiete Judas, Benjamins und Simeons lagen. Wenn man von dieser Gesetzgebung abzusehen wünscht, weil sie zu sehr theoretisch aussieht, so bleibt jedenfalls die Tatsache, daß nach Esra 2, 70; Neh. 7, 73; 11, 3. 20; 2. Chron. 31, 15. 19 die nicht in Jerusalem wohnenden Priester in der Nähe dieser Stadt, in der Provinz Juda wohnten. Sachlich stimmen die Angaben dieser Stellen sehr gut zu den Priesterstädten von Jos. 21. Die Lev. 13f. vorliegende Gesetzgebung, welche für das ganze Land gilt, ist in der von diesen nachexilischen Stellen vorausgesetzten Situation darum eine Unmöglichkeit.

Man räumt ein, daß es sachlich sehr viel altes Gut in diesen Kapiteln gibt. Wir brauchen daher nicht darzutun, daß Deut. 24, 8 voraussetzt, daß die Priester im Falle dieser Krankheit Thora gaben. Den altertümlichen Charakter der 14, 12ff. vorkommenden Zeremonien hat man aber trotzdem nicht genug anerkannt. Bei der

Reinerklärung soll der Priester das rechte Ohrläppchen, den rechten Daumen und die rechte Zehe zuerst mit Opferblut und nachher mit Öl bestreichen. Wir haben bei Exod. 29, 20 darauf hingewiesen (Alt. Stud. III, 110 f.), daß hier eine exorcistische Zeremonie vorliegt. Die religionsgeschichtlichen Parallelen stellen das außer Zweifel. Die Handlung ist gleichartig mit der Wegsendung des Vogels, welcher die Krankheit forttragen soll. Die Ausbannung des bösen Geistes muß durch Bestreichung mit heiligen Gegenständen stattfinden, darum wird das Öl 14, 12 durch die Tenupha geweiht. Es handelt sich hier also nicht, wie Dillmann und auch die jüngeren Kommentatoren noch meinen, um eine positive Weihe zur Wiederaufnahme in die Theokratie, sondern um eine letzte Austreibung des Krankheitsdämons.

Daß wir es hier tatsächlich mit einem Exorcismus zu tun haben, ist auch ersichtlich aus den Vorschriften, daß der Geheilte sich ganz scheren soll. Sein ganzes Haar, seinen Bart, seine Augenbrauen, sein ganzes Haar soll er abscheren. Diese Vorschrift geht zurück auf die primitive Anschauung, daß alles, was aus dem Körper herauswächst, durch den im Körper befindlichen Lebensgeist wächst und daher Sitz dieses Geistes ist. Daher werden bei allen Völkern das Haar und die Nägel als etwas Mysteriöses betrachtet, und spielen Haar und Nägel bei dem sogenannten Aberglauben überall eine große Rolle. Die kriegsgefangene Frau soll ihre Haare abscheren und ihre Nägel kürzen, wenn der Israelit sie zu heiraten wünscht (Deut. 21, 12 f.). Die Leviten, welche geweiht werden, sollen von ihrem ganzen Körper das Haar abscheren (Num. 8, 7). Der Nasiräer, der wieder in das gewöhnliche Leben eintritt, soll die Haare abscheren, welche ihm in seinem heiligen Zustande gewachsen sind (Num. 6, 18). Das ist nicht, weil die Unreinheit an dem Haare besonders leicht hafte, wie Bäntsch meint, sondern weil das Haar, wie das Blut, der Speichel, der Schweiß Sitz des sich im Körper befindenden Geistes ist. Daher schwört man bei dem Barte jemandes, heilt mittelst des Speichels heiliger Personen usw. (cf. Th. Tijdschr. 1908, Bl. 238 f.).

Hieraus geht hervor, daß wir den Abschnitt 14, 1—32 als einen einheitlichen betrachten können. Man hat Lev. 14, 8^{b}—32 für sekundär erklärt. Der Verfasser dieses Nachtrags hätte sich von der Idee leiten lassen, daß Israel ein priesterliches Volk und jeder Israelit ein geborner Priester sei. Daher sollte der Geheilte wieder in die Theokratie eingeführt werden durch dieselbe Zeremonie, welche auch bei der Priesterweihe stattfand. Daß eine Überarbeitung stattgefunden habe, erhelle aus V. 2 f., wo es heißt, daß der Geheilte zum Priester gebracht werden soll. V. 3 jedoch

sagt, der Priester solle sich zum Lager hinaus begeben, um ihn zu besichtigen. Richtig hat Bertholet dagegen ins Feld geführt, daß V. 9 ff. den Anfang des Kapitels voraussetzen. Wenn der Priester findet, daß die aussätzige Stelle zur Heilung gekommen ist, soll er außerhalb des Lagers die Zeremonie mit den Vögeln vornehmen, und die Unreinheit forttragen lassen. Nachher soll der Kranke während 7 Tagen observiert werden und noch außerhalb seines Zeltes weilen. V. 9 ff. beschreibt, was am 7. Tage geschehen soll und setzt also V. 1—8 voraus. Daß V. 2[b] mit V. 3[a] dermaßen disharmoniert, daß die Annahme eines redaktionellen Eingriffes durchaus notwendig gemacht werde, kann ich nicht einsehen. Der außerhalb der Städte lebende Aussätzige (2. Kön. 6, 3 ff.) darf nicht in die Stadt gehen. Das ist alte Sitte. Der Ausdruck „er soll zum Priester gebracht werden“ kann daher niemals buchstäblich gemeint sein, ebensowenig wie das „gebracht werden“ hier und 13, 2 zu deuten ist, weil ein Aussätziger und einer, der eine Erhebung auf der Haut hat, sehr gut im Stande ist, ohne Führung zu gehen. Wir haben diesen Ausdruck daher 13, 2 und 14, 1 zu verstehen, wie es durch den Kontext angegeben wird. Der Kranke soll zum Priester gehen, soweit es ihm erlaubt ist. Der Priester, der Nachricht erhalten hat, soll alsdann zu ihm hinausgehen. So sollte eigentlich vorgeschrieben worden sein, wenn man ganz genau hätte ausdrücken wollen, in welcher Weise zu handeln war. Der vorliegende Text ist aber klar genug, weil es ja selbstverständlich ist, daß ein Aussätziger nicht ohne weiteres zum Tempel gehen kann.

Es geht auch nicht an mit Carpenter und Bertholet anzunehmen, 14, 1 ff. stamme nicht aus derselben Hand wie 13, 1—46, weil Kap. 13 bloß den priesterlichen Schiedsspruch und das Waschen der Kleider verlange, damit der Aussätzige rein werde, 14, 1 ff. dagegen einen viel weitläufigeren Reinigungsritus bringe. 13, 6 handelt ja gar nicht von den Aussätzigen. Wenn einer eine Erhebung usw. auf der Haut hat, und es zeigt sich nach 7 Tagen, daß die betreffende Stelle sich bessert, da soll der Priester erklären, daß es מספחת ist, ein Ausschlag und kein Aussatz. Der Mann soll alsdann seine Kleider waschen und rein sein. Aus dieser Vorschrift zu schließen, daß auch einer, der wirklich aussätzig ist, durch Waschen der Kleider rein würde, ist natürlich unmöglich. Die Behauptung C.'s und B.'s muß also, als auf einem Versehen bei der Lesung von Lev. 13, 1 ff. beruhend, zurückgewiesen werden.

Die Thora über den Kleideraussatz sei späterer Zusatz, weil sie sich störend zwischen die Thora über den Ausschlag 13, 1—46

und die Reinigungsthora 14, 1 ff. einschiebe (Bäntsch, Lev. S. 364). Die Form von 13, 47—59 spricht aber nicht dafür. Sachlich und literär macht dieser Abschnitt den Eindruck V. 1—46 fortzusetzen. Der Anfang ist stilistisch dem Anfang der vorhergehenden Unterabteilungen ganz ähnlich. Der Stil dieses Anfangs ist eigentümlich genug, um auf die Übereinstimmung Gewicht zu legen (כי יהיה 13, 47, cf. v. 2, 9. 18. 24. 29. 38). Die technischen Ausdrücke, welche V. 1—46 vorkommen, finden sich V. 47—59 auch (der עין des Ausschlags V. 55, cf. V. 5. 37; das Umsichgreifen des Ausschlags פשׂה V. 51 ff., cf. 5—8. 22 f. 27 f. 32. 34—36; bei den Menschen, wie bei dem Kleid heißt es והסגיר הכהן את הנגע וג׳ V. 50, cf. V. 4. 31; die נגע „wendet sich" הפך V. 55, cf. V. 17. 25; sie verschwindet, wird blasser כהה V. 56, cf. V. 6. 21. 26. 28). Aus diesen Gründen scheint es nicht zulässig, V. 47—59 als Nachtrag zu betrachten. Die Beschreibung des Zeremoniells, welche 14, 1 ff. vorliegt, braucht nicht unmittelbar auf V. 1—46 zu folgen, zumal nicht, weil auch in diesem Abschnitte von verschiedenen Ausschlagsarten und Haarausfall die Rede ist, welche mit dem echten Aussatz nichts zu tun haben (Bohak V. 39; Glatze V. 40 f.).

Die Thora über den Häuseraussatz 14, 33—53 gilt für noch jünger, für tertiär. Das gehe hervor aus der neuen Eingangsformel und aus der Stellung des Abschnittes, der ja unmittelbar auf 13, 59 hätte folgen sollen. Auch hier ist die Terminologie des Abschnittes dieser Vermutung nicht günstig (פשׂה 14, 39. 44. 48, das Tieferliegen des Ausschlags שפל מן 14, 37, cf. 13, 20. 21. 26; grünlich ירקרק 14, 37, cf. 13, 49; rötlich אדמדם 14, 37, cf. 13, 19. 24. 41 f. 49). Der neue Anfang und die Stellung des Abschnittes erklären sich in einfacher Weise daraus, daß die Einkleidung, welche in den vorigen Gesetzen vorkommt, hier unpassend ist. Bei den Häusern lassen sich das Lager und die Zelte nicht mehr handhaben. Darum wird in einer neuen Einleitung auf künftige Zeiten hingewiesen 14, 33 f. Daß diese Thora, welche sich also nicht auf die Gegenwart, sondern auf die Zukunft bezieht, am Ende dieser kleinen Sammlung steht, ist, wenn man die Einkleidung beachtet, nicht unverständlich.

Die literarische Form der Kapitel berechtigt also nicht anzunehmen, daß hier eine Thora vorliegt, die zum größten Teil auf die theologischen Spekulationen der späteren Priester zurückgeht, „die froh waren, neue Gebiete mit kultischen Geboten bebauen zu können". Dieses Ergebnis ist eigentlich recht erfreulich, denn wenn es jemals Priester gegeben hätte, die Gesetze abgefaßt hätten, welche den Bedürfnissen ihrer Zeit so wenig entsprachen, wie diese Gesetze es täten, würde man es fast bezweifeln, ob man

es im AT. mit einer lebendigen Religion zu tun hätte. Wenn man diesen Gesetzen nicht jeden gesunden Sinn absprechen will, wird man sie in die vorexilische Periode ansetzen müssen und annehmen, daß die Thora, auf welche Deut. 24, 8 anspielt, uns wirklich erhalten wurde.

Lev. 15 handelt von der Unreinheit, welche durch die sexuellen Ausflüsse verursacht wird. Stilistisch ist das Kapitel den vorhergehenden Kapiteln ähnlich (כי יהיה V. 2. 19). Auch hier gilt, daß die Priester und das Heiligtum offenbar immer in der Nähe sind. V. 13f. Wenn der mit einem Fluß Behaftete wieder rein geworden ist, soll er am achten Tage zwei Turteltauben am Eingang des Offenbarungszeltes dem Priester zum Opfern übergeben. V. 28f. schreibt für eine Frau ein ähnliches Opfer vor. Daß die Unreinheit durch sexuelle Ausflüsse von alters her in Israel existierte, beweisen 1. Sam. 21, 5; Exod. 19, 15; 2. Sam. 11, 11, der alte Ausdruck עצור ועזוב (cf. F. Schwally, Sem. Kriegsaltert. I, S. 59ff.). Daß das Gesetz formell nicht jung sein kann, wird durch die Unmöglichkeit, es in der nachexilischen Zeit genau zu beobachten, dargetan. Der achte Tag ist in V. 13f., 28f. für die Reinigungsopfer bestimmt. Das beweist, daß an die Möglichkeit einer Reise aus einem entfernten Wohnorte nach dem jerusalemischen Tempel nicht gedacht ist.

Lev. 16.

Das Kapitel schließt sich durch seinen Anfang unmittelbar an Lev. 9 und 10, 9 an, indem es nach V. 2 über die Bedingungen berichtet, unter welchen Aaron ohne Gefahr in das Adyton treten kann. Allmählich aber zeigt es sich, daß diese Bedingungen bestehen in Reinigungszeremonien und Opfern, welche alljährlich am Versöhnungstage vorzunehmen sind und also zu V. 2 schlecht zu passen scheinen.

Das hat den Gedanken nahegelegt, daß zweierlei Gesetze in diesem Kapitel zusammengeschweißt wären. Die Trennungsversuche jedoch wollten bisher nicht recht gelingen.

Auf zusammengestellten Charakter scheint V. 6, vgl. V. 11 hinzuweisen. In beiden Versen wird mit denselben Worten gesagt, daß Aaron seinen Sündopferfarren „näherbringen“ soll und sich und seinem Hause Sühne schaffen. Auch am Schlusse des Kapitels liegt eine Dublette vor. V. 29a und V. 34 scheinen zusammenzugehören und schreiben vor, daß die Sühnehandlung einmal im Jahre stattfinden soll. V. 29b — 33 nennt den 10. des 7. Monats und schreibt den Israeliten an diesem Tage allgemeines Fasten vor.

Der Vorschlag Benzingers, der unterscheidet zwischen V. 1—4. 6. 12—13. 34^{b}, der Verordnung über das Eintreten Aarons in das Adyton und einem Gesetz für den Versöhnungstag (ZATW. IX, 65 ff.), hat bei Bäntsch Zustimmung gefunden, wird von Bertholet zwar teilweise korrigiert, scheint ihm jedoch für die Analyse von Lev. 16 grundlegend zu sein.

Benzinger kann das Richtige nicht getroffen haben, weil seine Vorstellung sich auf unrichtige Exegese des Textes gründet. V. 12 und 13 sei von einem Rauchopfer die Rede. Der Eintritt Aarons in das Adyton geschehe, um dieses Rauchopfer darzubringen. Das läßt sich dem Texte aber nicht entnehmen. Aaron tritt nicht ein, um ein Rauchopfer darzubringen, sondern um durch Räuchern in dem Adyton einen dicken Weihrauchqualm zu machen, welcher ihn schützen wird (ולא ימות). Wenn diese Wolke nicht wäre, würde die Gegenwart Gottes ihn töten (V. 2). In dem von B. rekonstruierten Zusammenhang hat A. im Adyton nichts Weiteres zu tun. Der Sinn der Handlung setzt aber klar voraus, daß A. im Allerheiligsten noch mehr zu tun hat, zuerst aber die Rauchwolke verursachen muß, um bei den folgenden Manipulationen nicht zu sterben. V. 12 und 13 lassen sich daher von V. 14 f., welche über das Blutsprengen im Adyton handeln, nicht trennen.

V. 2 f. sagt, daß Aaron sich nicht בכל עת in das Heiligtum innerhalb des Adytons begeben darf. Mit diesem soll A. eintreten, mit einem Farren zum Sündopfer und einem Widder zum Brandopfer. Man faßt diese Verse als ein Verbot, um ohne die V. 3 genannten Opfer einzutreten. Nur wenn er diese Gaben darbringe, dürfe er eintreten. Auch das läßt sich dem Texte nicht entnehmen. Denn das Verbot, zu jeder Zeit einzutreten, setzt nachdrücklich voraus, daß es dafür eine bestimmte Zeit gibt. Die Exegese, welche Bäntsch vorschlägt, wäre richtig, wenn dastände, Aaron solle nicht unter Darbringung jeder beliebigen Gabe eintreten, sondern nur, wenn er die genannten Opfer darbringe. Der Ausdruck לא בכל עת setzt voraus, daß die Zeit noch näher bestimmt werden wird. V. 4 aber enthält diese Zeitbestimmung nicht. Die Vorschrift V. 34^{a}, daß er nur einmal im Jahre eintreten soll, läßt sich mit V. 2 in dieser Hinsicht sehr gut verbinden, wird aber durch die vorgeschlagene Trennung zu einem anderen Stücke gerechnet.

Es ist auch sonderbar, daß V. 6 und V. 11 die Darbringung des Sündopfers Aarons mit genau denselben Worten beschreiben. In zwei verschiedenen Gesetzen, welche sich mit verschiedenen Sachen beschäftigen, ist diese wörtliche Übereinstimmung etwas wunderbar. Wenn V. 14 f. von V. 12 f. getrennt werden sollte,

würde die Thora für den Versöhnungstag Aaron ohne Verbrennung von Weihrauch in das Adyton haben eintreten lassen, was religionsgeschichtlich recht unwahrscheinlich ist.

Ich kann darum Bertholet nicht beistimmen, wenn er Benzingers Untersuchung für die Analyse von Lev. 16 grundlegend erachtet und meine vielmehr, daß sein Vorschlag aus exegetischen und religionsgeschichtlichen Gründen zurückgewiesen werden muß.

Ein früherer Versuch von Oort ist von Kuenen bestritten worden (H. c. O.[2], Bl. 86) und kann hier außer Beachtung bleiben, weil Oort seine damalige Ansicht aufgegeben hat (cf. Leid. Uebers. d. A. T., Einl. zu Lev. 16). Carpenter gegenüber scheint mir Bertholet ganz im Rechte zu sein, wenn er einen Versuch zur Quellenscheidung, der die Anknüpfung an Kap. 10 sekundär erachtet, unwahrscheinlich nennt.

Der Zusammenhang des Kapitels ist ein so guter, daß wir mit Kuenen auf eine Aufteilung in verschiedene Gesetze verzichten müssen. Daraus folgt jedoch nicht, daß das Kapitel nicht durch Zusätze erweitert wurde. Diese sind aber als Ankristallisierungen zu betrachten und nicht als Teile eines selbständigen Gesetzes. Hier hat B. Stade (G. V. I. II, 258, Anm. 1) den richtigen Weg gezeigt. „V. 3—10 bilden den Kern . . . . ., V. 11—28 erläutern diesen Abschnitt und weisen auf ihn zurück.“ Ich meine, daß V. 3—10 von V. 1 f. nicht getrennt werden kann. V. 3 greift auf V. 2 zurück. Ohne V. 2 versteht man nicht, was V. 3 (Mit diesem soll Aaron in das Heiligtum eintreten) meint. Die Untersagung des Eintritts zu jeder Zeit kann hier nicht vermißt werden. Die Annahme, daß V. 11—28 den vorhergehenden Abschnitt V. 1—10 erläutern, scheint die einzig mögliche. V. 1—10 erledigen die Vorschriften für das Eintreten in das Allerheiligste und beschreiben die gesamten Sühnezeremonien. V. 6 läßt Aaron den Stier schlachten, sonst kann er keine Sühnehandlung verrichten, wie V. 6[b] es will. V. 9 soll Aaron den Bock schlachten, nachdem er das Los geworfen hat. V. 10 soll der zweite Bock lebendig vor Jahve stehen, um fortgeschickt zu werden. Der Ritus wird nicht näher vorgeschrieben. Dieser ist als ein bekannter vorausgesetzt. Bei V. 10 muß sich V. 34 angeschlossen haben. Die Darbringung der Brandopfer wurde in diesem Kern als selbstverständlich übergangen.

Der Verfasser der Erläuterung wiederholt V. 6 wörtlich, weil es der Anfang des Abschnittes ist, den er explizieren will. Der Abschnitt greift durchgehend auf V. 1—10 zurück (V. 13 cf. V. 2; V. 15 cf. V. 9; V. 21 cf. V. 10; V. 24 cf. V. 3 und 5; V. 26 cf. V. 10) und beschreibt, wie die Handlungen verrichtet werden sollen. Der Abschnitt ist nur Erläuterung. Er ist nicht bestrebt, etwas umzu-

deuten oder Neuerungen einzuschieben. Die Entsündigung des Heiligtums ist ihm wesentlicher Teil der Darbringung der Sündopfer.

Bis V. 29 ist der Verlauf des Zusammenhanges ein regelmäßiger. V. 29a scheint das Vorherstehende zu beschließen mit den Worten: Es soll euch eine Satzung sein für alle Zeiten, welche V. 34[a] wiederholt werden. Hier ist die Wiederholung die Umrahmung eines Einschubs, welche die V. 34 gegebene Bestimmung „einmal im Jahre soll das geschehen" kommentiert und den 10. des 7. Monats als bestimmte Zeit nennt. Daß V. 29—33 ursprünglich nicht zu Lev. 16 gehört, ist durch die Stellung des Abschnittes, durch die Hinweisung auf künftige Hohepriester (V. 32) und die den Israeliten auferlegte Verpflichtung zum Fasten deutlich. Lev. 16, 2 richtet sich an Aaron und nicht an das Volk, wie V. 29f. Es wird allgemein anerkannt und braucht daher nicht in ausführlicher Weise dargetan zu werden. Wir dürfen aber nicht, wie man es gewöhnlich tut, V. 34 zu diesem Abschnitte ziehen. Nach der genauen Angabe am 10. des 7. Monats wäre die allgemeine Angabe einmal im Jahre sinnlos. Wir müssen darum V. 34 ursprünglich bei V. 10 und nach Einschub der Erläuterung bei V. 28 anschließen lassen. Die ersten Worte von V. 29 sind ursprünglich die ersten Worte des Schlußverses, die nach dem Einschub durch die Abschreiber wiederholt wurden (cf. S. 60).

Es ist sehr wahrscheinlich, daß in der Erläuterung V. 11—28 ursprünglich von zwei Altaren die Rede war. Jetzt wird nur einer erwähnt. V. 12 soll Aaron Feuer nehmen „von dem Altar, der vor Jahve steht". V. 18 soll er, wenn er aus dem Adyton kommt, den Altar der vor Jahve steht entsündigen. V. 20 sagt: wenn er so die Entsündigung des Heiligtums und des Zeltes und des Altars vollendet hat usw. In diesem letzten Verse ist offenbar an den Altar im Vorhof gedacht. Es ist aber zweifelhaft, ob V. 12 und 18 auch auf diesen Altar hinweisen, wie man allgemein annimmt. Dafür spreche, daß er die glühenden Kohlen dem immer brennenden Altarfeuer zu entnehmen hätte, was nach Lev. 10, 1f. begreiflich wäre. Dagegen spricht aber, daß der große Altar niemals „der Altar, der vor Jahve ist" genannt wird. So heißt Ezech. 41, 22 der Räucheraltar und auch Lev. 4, 7. 18 bezeichnet ihn in ähnlicher Weise. Wellhausen hat zwar auf die V. 12 genannte Räucherpfanne hingewiesen, um zu beweisen, daß Lev. 16 den Räucheraltar nicht erwähnen könne; diese Verweisung beruht jedoch auf Mißverständnis des Textes. Er meint, Aaron habe entweder mittelst einer Pfanne oder mittelst des Altars geräuchert (Prol. [3], S. 69), übersieht aber, daß in dem Adyton selbst ge-

räuchert werden muß, um die Rauchwolke das Adyton füllen zu lassen. Darum muß Aaron den Weihrauch erst auf das Feuer in der Pfanne legen, wenn er ins Adyton eingetreten ist (V. 13). Wir können es natürlich als unmöglich erachten, daß Aaron zu diesem Zwecke einfach den ganzen Altar von seiner Stelle gerückt und in das Adyton hineingeschoben hätte. Es gibt hier also kein entweder-oder. Sachlich würde es sehr gut passen, daß Aaron die Kohlen dem auf dem Räucheraltar brennenden Feuer entnahm, welches wieder von dem Feuer des großen Altars genommen sein wird. Wenn in V. 18ff. die Erwähnung des Brandopferaltars unterdrückt würde, erklärte sich die Unklarheit, welche in diesen Versen trotz der genauen Vorschriften vorherrscht, in einfacher Weise. Nach V. 18 ist der erste Gegenstand, welcher entsündigt wird, nachdem Aaron aus dem Adyton herausgetreten ist, der Altar, der vor Jahve steht. V. 20 aber wird der Altar erst an letzter Stelle genannt und ist also ein Gerät außerhalb des Zeltes, das nach dem Heiligen und dem Zelte entsündigt wird. Die Entsündigung des Heiligtums, d. h. des inneren Heiligtums, schließt sich derart an die Vorschrift, den Altar der vor Jahve steht zu entsündigen, an, daß diese Handlung offenbar ein Teil der Entsündigung des inneren Heiligtums ist (V. 20 וכלה מכפר את הקדש). Die Mischna hat in ihrer Erklärung von Lev. 16 denn auch angenommen, daß hier von zwei Altären die Rede sei (Joma V. 5). V. 20 muß der Altar der große Altar sein. V. 12 und 18 jedoch ist der Räucheraltar erwähnt. Es ist möglich, daß die Hinweisung auf den großen Altar im ursprünglichen Texte deutlicher war, und daß durch Unterdrückung der Bezeichnung מזבח העלה absichtlich der Schein geweckt wird, es sei nur von einem Altar die Rede. Die nachexilische Zeit hat, nach unserer Ansicht, nur einen Altar gekannt. Es versteht sich also, daß man den Text den späteren Verhältnissen hat anpassen wollen. Das schließt aber ein, daß die Erläuterung V. 11—28 schon in der vorexilischen Zeit abgefaßt wurde.

Das widerspricht nun freilich der hergebrachten Meinung, daß der Versöhnungstag erst in der nachexilischen Zeit entstanden sei. Aus anderen Gründen ist die Richtigkeit dieser Meinung sehr zweifelhaft (cf. De groote Verzoendag, Th. Tijdschr. 1904, Bl. 17ff.; The day of Atonement, Expositor, June 1911, S. 493—504). Wir verstehen nicht, wie die nachexilischen Priester ein derartiges Gesetz verfaßt hätten. Der Blutritus im Heiligtum ist dem Verfasser des Gesetzes sehr wichtig. Er betont wiederholt, daß das Blut auf den Kapporeth gesprengt werden soll, V. 14. 15 cf. V. 2. In dem nachexilischen Tempel gab es keine Kapporeth. Damals war das Adyton leer und der Hohepriester fand dort nur

den Felsen שתייה (Fundament Jahves, cf. Joma V. 2), auf welchem die Lade einst gestanden hatte. Es ist daher sehr unwahrscheinlich, daß die nachexilischen Priester für dieses Fest einen Ritus erfinden würden, welchen man nicht mehr beobachten konnte.

Dazu kommt, daß die dem Feste zu Grunde liegenden Gedanken der vorexilischen Zeit nicht abgesprochen werden können. Der Versöhnungstag hängt mit der Neujahrsfeier zusammen. In der nachexilischen Zeit ist dieser Tag der letzte Tag der heiligen Periode, welche das Jahr eröffnet. In diesen Tagen berät Gott sich über das Schicksal der Menschen im kommenden Jahre. Bis auf diesen Tag ist der Ratschluß Gottes noch nicht endgültig festgestellt. Daher soll man sich an diesem Tage in tiefster Demut und Fasten vor Gott beugen.

Die Sitte, das neue Jahr mit religiösen Zeremonien zu eröffnen, muß schon in der vorexilischen Zeit bestanden haben. Sonst läßt es sich nicht erklären, daß noch in der nachexilischen Zeit die Neujahrsfeier am ersten des 7. Monats begangen wurde. Keiner wird den Anfang des Jahres feiern, wenn die Hälfte des Jahres schon verflossen ist. Die Neujahrsfeier kann daher nicht erst in der exilischen Periode unter babylonischem Einflusse entstanden sein, sondern muß in die vorexilische Periode zurückreichen. In der nachexilischen Zeit galt Nisan als erster Monat. Wir dürfen daher erwarten, daß ein Fest, das in dieser Zeit erfunden wird und mit dem Anfange des Jahres zusammenhängt, im Nisan gefeiert wird und nicht im Tišri. Nicht nur die Feier selbst, sondern auch die Vorstellungen, welche damit verknüpft sind, lassen sich in der vorexilischen Zeit nachweisen. Der Versöhnungstag gilt in der nachexilischen Zeit als letzter Tag des großen Gerichts. Wie ein König wohnt Jahve im Himmel. Er regiert über die Welt, und viele Diener stehen ihm dabei zu Diensten. In großen Büchern stehen die Namen der Menschen verzeichnet. Diese Bücher werden bei dem Gerichte geöffnet. Daß Jahve bei der Regierung der Welt Bücher benutzt, wird auch an Stellen, welche in die vorexilische Zeit zurückreichen, vorausgesetzt: Exod. 32, 32; Jes. 4, 3; 1. Sam. 25, 29; Jer. 22, 30 (vgl. auch Ezech. 13, 9; Ps. 69, 29; 139, 16). Er sitzt auf seinem himmlischen Thron inmitten seiner Diener, 1. Kön. 22, 19; Jes. 6. Der Prolog des Buches Hiob gehört zu einer älteren Form dieses Buches, welches in der vorexilischen Zeit abgefaßt wurde und darf hier also auch angeführt werden.

Das AT. berichtet uns merkwürdigerweise über die eigentliche Feier dieser Neujahrsperiode nichts. Wir kennen die Vorstellungen der Israeliten über die Wichtigkeit dieser Tage nur

aus der späteren Literatur. Weder über das volkstümliche Kapporethschlagen noch über das himmlische Gericht wird uns im AT. auch nur mit einem Worte berichtet. Trotzdem müssen hier althergebrachte Sitten und Anschauungen vorliegen, weil die Lev. 23, 23f.; Num. 29, 1 erwähnte Art, den Neujahrstag zu feiern, diese Anschauungen voraussetzt. Auch hier werden die Tatsachen erst durch die allgemeine Religionsgeschichte verständlich. An diesem Tage wurde Lärm geblasen. In welcher Weise dieses Blasen stattfand, wird im AT. nicht berichtet. Im Traktat Roš haššana 3, 7f. heißt es, daß jedermann an diesem Tage das Blasen hören muß. Es wurde nicht nur in den Synagogen, sondern auch in den Straßen geblasen. Gewöhnlich nimmt man an, daß dieses Lärmblasen den Anfang des neuen Jahres verkünden solle. Dazu diente dieses Blasen aber ebensowenig, wie ursprünglich das noch jetzt wohl übliche Glockenläuten oder das Blasen der Italiener, die am Epiphanienfest aus Leibeskräften und mit großem Ernste ins Horn blasen. Sämtliche lärmende Neujahrsgebräuche, wie Schießen, Schreien, Blasen, Glockenläuten usw. dienen dazu, die bösen Geister zu verscheuchen, welche in dieser Zeit besonders gefährlich sind und in großer Zahl herumziehen. Namentlich die Wasser sind für diese Geister ein beliebter Sitz. Daher verbietet z. B. Genza R. 228, 6 einem Mandäer, am Neujahrstag Wasser aus einem Strom zu schöpfen oder aus einem Fluß zu trinken, damit er nicht durch die bösen Geister ergriffen wird. In dieser Zeit kehren die Totengeister gerne zurück und man versucht, sie durch allerlei naiven Trug irrezuführen, indem man sich maskiert (Purim) und die gewöhnlichen Verhältnisse umkehrt. Bekanntlich ist schon in altbabylonischen Texten die Rede von einer Festzeit, in welcher der Herr als Diener und der Diener als Herr fungiert. Wir können hier dieses (auch für die Sitten unserer Zeit) interessante Thema nicht ausführlich behandeln. Die Neujahrsbräuche, welche noch jetzt an verschiedenen Orten üblich sind, gehen alle auf den Gedanken zurück, daß man sich gerade in dieser Zeit wider böse Geister usw. schützen soll.

Warum sind die Geister aber gerade in dieser Zeit in besonderem Maße gefährlich? Die heutigen Mandäer sind darüber noch nicht in Unklarheit geraten, wie wir. Sämtliche Engel und Götter sind in dieser Zeit im Himmel versammelt und stehen vor Gottes Angesicht, indem das große Gericht über die Menschen abgehalten wird (Petermann, Reisen II, 460; Brandt, Die Mand. Religion 90). Daß wir es hier mit einer alten Anschauung zu tun haben, beweist die Götterversammlung, welche in der babylonischen Religion am Anfang des Jahres stattfindet. Die natürliche Folge

dieser Abwesenheit der Engel und Götter ist, daß sämtliche böse Geister usw. jetzt das Feld frei finden und diese schöne Gelegenheit auszunutzen versuchen. Daher kann man das neue Jahr nicht anfangen, ohne nach Verlauf dieser Periode die Wasser wieder zu weihen.[1]) Darum wird in Israel am Versöhnungstag auch der Tempel, der Altar usw. geweiht, wird die Unreinheit und Sünde zum bösen Geist Azazel in die Wüste geschickt, findet am Versöhnungstage auch ein abermaliges Lärmblasen statt (Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmud-rabb. Judentums 133. 135. 137).

Das Blasen am Ersten des siebenten Monats setzt also die Anwesenheit von bösen Geistern voraus, diese Anwesenheit der Geister weist auf eine himmlische Ratsversammlung und ein himmlisches Gericht hin. Es ist daher wahrscheinlich, daß auch schon die vorexilische Zeit von einem Gericht am Anfang des Jahres gewußt hat, sonst läßt sich die Sitte des Blasens, welche in dieser Zeit schon existiert haben muß, nicht erklären. Dagegen läßt sich nicht in das Feld führen, daß die vorexilische Literatur von einem solchen Gericht nicht redet, denn auch die nachexilische Literatur schweigt darüber, trotzdem in dieser Zeit der Versöhnungstag als Teil der Neujahrsfeier existierte. Die jahvistischen Priester haben die Neujahrsbräuche offenbar als heidnische Sitten betrachtet, und nur so vieles davon in den Jahvismus aufgenommen, als notwendig war.

So erklärt es sich, daß Ezechiel an dem Versöhnungstag ganz vorbeigeht. Man hat Ezechiel vielfach angeführt als Beweis dafür, daß der Versöhnungstag zu dieser Zeit noch nicht existierte. Das ist aber schon darum nicht wahrscheinlich, daß Ezechiel eine Neujahrsperiode von 10 Tagen gekannt hat (Ezech. 40, 1) und versucht hat, die Weihe des Heiligtums zu verdoppeln. Er schreibt vor (45, 18 ff.), das Heiligtum am Ersten des ersten und des siebenten Monats zu entsündigen. Er war also bestrebt, durch eine Verdoppelung dieser Weihe auch den Jahresanfang im Nisan, wie er zu seiner Zeit üblich war, zu berücksichtigen. Auch das Wochenfest scheint Ezechiel nicht sehr lieb gewesen zu sein. Seinem Stillschweigen zum Trotz bezweifelt man jedoch nicht, daß dieses Fest schon in der vorexilischen Zeit existierte. Daher läßt sich auch gegen den vorexilischen Ursprung des Versöhnungstages in dieser Hinsicht nichts einwenden.

Wichtiger scheint es, daß die alten Festkalender Exod. 23 und Deut. 16 den Tag nicht erwähnen und daß Neh. 9, 1 f. gegen

---

[1]) Der Zar weiht bekanntlich noch jedes Jahr das Wasser der Newa.

seine Existenz zu sprechen scheint. Dabei darf man aber nicht vergessen, daß Exod. 23 und Deut. 16 keine vollständige Aufzählung aller Feiertage geben wollen. Es werden nur die Feste aufgezählt, welche in engster Beziehung mit Jahve stehen, nämlich der Sabbath und die drei Feste, an denen alles Männliche zu einem Jahveheiligtum pilgern soll. Diejenigen Feste aber, welche allgemein begangen wurden, welche aber nicht in erster Instanz Jahve galten, werden nicht erwähnt. Der Neumond wurde schon in alter Zeit als Festtag betrachtet (1. Sam. 20, 4 f.; 2. Kön. 4, 23; Amos 8, 5; Hos. 2, 13; Jes. 1, 13), kommt aber weder Exod. 23 noch Deut. 16 vor. Es wäre grundfalsch, daraus zu schließen, der Neumond sei eine Neuerung der nachexilischen Zeit. Das Pesachfest kommt in Exod. 23 gleichfalls nicht vor und ist trotzdem uralt. Familienfeste, wie z. B. das Fest der Beschneidung oder der Entwöhnung, das Fest der Schafschur fehlen auch (Exod. 4, 26; Gen. 21, 8; 1. Sam. 25, 4; 2. Sam. 13, 23).

Was Neh. 9, 1 f. betrifft, ist zu bemerken, daß hier außerordentliche Umstände vorliegen. Das Gesetz, welches von Esra eingeführt wird, ist uns nicht erhalten worden. Mit dem sogenannten priesterlichen Gesetz deckt es sich nicht (cf. Ezra and the Priestly Code, Expositor. Oct. 1910 p. 306—326). Auch wenn dies der Fall wäre, ließe es sich verstehen, daß der Bußtag erst gehalten wurde, als das ganze Gesetz vorgelesen war. Jedenfalls spricht der Bußtag, der am 24. des 7. Monats gehalten wurde, dafür, daß hier nicht etwas Neues und Ungewöhnliches stattfindet, sonst wäre im Text gewiß darauf hingewiesen, wie es bei der Art, in welcher das Hüttenfest gefeiert wird, nachdrücklich der Fall ist (Neh. 8, 16 f.).

Den israelitischen Versöhnungstag dürfen wir aus allen diesen Gründen nicht mit der Schule Wellhausens als eine Neuerung der nachexilischen Soferim betrachten, welche durch einen gesteigerten Sündebegriff hervorgerufen wurde. Neuerdings hat H. Grimme in anderer Weise den älteren Ursprung des Versöhnungstages nachzuweisen versucht (A R 1911, 130 ff.). Wenn ich auch der Beweisführung Grimmes nicht in jeder Hinsicht beizustimmen vermag, so scheint mir das Ergebnis seiner Untersuchung jedenfalls richtig zu sein.

Der Grundstock von Lev. 16 und die V. 11—28, 34 vorliegende Erläuterung schreiben wir daher der vorexilischen Zeit zu. Da erübrigt jedoch die Frage, ob auch V. 29—33 aus dieser Zeit stammen oder nicht. Für nachexilische Abfassung scheint zu sprechen, daß als Datum für den Versöhnungstag der 10. des 7. Monats genannt wird. Dieses Datum setzt den Jahresanfang

im Frühling voraus, und man nimmt vielfach an, daß der Jahresanfang erst in der nachexilischen Zeit durch die Beeinflussung des babylonischen Kalenders in den Frühling versetzt wurde. Diese Annahme scheint mir aber nicht richtig zu sein.

Wenn Nisan erst in der nachexilischen Zeit als erster Monat galt, verstehen wir nicht, daß im Buche Jeremia sämtliche Zeitangaben schon den Jahresanfang im Frühling voraussetzen. Die Angabe der Monate durch Zahlen hängt ja mit diesem späteren Kalender zusammen und ist bei Jeremia (1, 3; 28, 1. 17; 36, 9; 39, 1 f.; 41, 1) und in den Königsbüchern üblich. Bei Ezechiel, Zacharja und Haggai könnte man die Datierungen vielleicht schon durch die babylonische Zeitrechnung beeinflußt erachten, bei Jeremia und den Königsbüchern ist das jedoch nicht möglich. Man müßte hier annehmen, daß ein späterer Bearbeiter die jetzt vorliegenden Datierungen an die Stelle älterer Daten gesetzt habe. Da versteht man aber nicht, daß die älteren Zeitangaben an einigen wenigen Stellen erhalten blieben, an anderen Stellen jedoch ganz unterdrückt wurden. Die alten Monatsnamen finden sich 1. Kön. 6, 1. 37. 38; 8, 2 und werden jedesmal erläutert, 1. Kön. 12, 32 f. fehlt der Monatsname, wie auch 2. Kön. 25. Das spricht dafür, daß die jetzigen Zeitangaben schon dem älteren Text angehören. Daß Deut. 16 den alten Monatsnamen Abib gebraucht, versteht sich, weil der Verfasser dieses Buches bestrebt ist, es als der mosaischen Zeit angehörig erscheinen zu lassen. Die Analyse, welche das Bundesbuch (Exod. 23, 15) und Exod 13, 4 in das 9. oder 8. Jahrhundert ansetzt, sieht sich durch diese beiden Stellen genötigt anzunehmen, daß der altkanaanitische Kalender noch in dieser Zeit vorherrschte. Wenn wir aber mit Recht das Bundesbuch in die mosaische Zeit ansetzen (cf. Alt. Stud. III 121 f.) und Exod. 13 als ein älteres Gesetz aus der vordeuteronomischen Zeit (ibid. 120 f.) betrachten, so wird die Möglichkeit eröffnet, daß der neue Kalender schon in der vorexilischen Zeit eingeführt wurde. Seit dem 9. Jahrhundert wurde die babylonische Zivilisation maßgebend für das „Westland“. Religion und Sitte wurden bekanntlich in verschiedenen Hinsichten beeinflußt. Es ist also sehr verständlich, daß auch die Zeitrechnung schon in vorexilischer Zeit geändert wurde. Hiernach läßt sich also gegen vorexilische Abfassung sämtlicher Bestandteile von Lev. 16 kein Einspruch erheben.

Lev. 17—26.

Allgemeine Bemerkungen.

Die Analyse nimmt an, daß in diesen Kapiteln eine Gesetzgebung vorliegt, welche jünger ist als Deuteronomium und älter als die priesterliche Grundschrift. K. H. Graf hat diese Gesetze Ezechiel zugeschrieben. Kuenen, Wellhausen u. a. meinen, daß der Verfasser dieser Kapitel gegen Ende des babylonischen Exils gelebt habe (Kuenen, H. c. O 2 268; Wellhausen, Die Comp.[2] 173). Als diese Gesetzsammlung in den Priestercodex aufgenommen wurde, würde sie an manchen Stellen stark überarbeitet und materiell ergänzt worden sein.

Gewöhnlich wird diese Gesetzgebung als Heiligkeitsgesetz oder H (P^h) bezeichnet, weil der Begriff der Heiligkeit Gottes das die einzelnen Bestimmungen beherrschende Prinzip sei. Der Gedanke, daß Jahve ein heiliger Gott ist, würde seinem ganzen Volke die Forderung der Heiligkeit in kultischer und moralischer Hinsicht gestellt haben.

Wenn man diesen Kapiteln näher tritt, zeigt es sich bald, daß sie ein ziemlich verwickeltes Problem darbieten. Es stellt sich bald heraus, daß die Gesetzgebung sich nicht scharf von den übrigen Teilen des Leviticus abhebt. Daß Lev. 17, 1 der Anfang einer selbständigen Gesetzsammlung ist, geht aus nichts hervor. Die Anrede, welche das Kapitel eröffnet, ist den übrigen Anreden, welche die Gesetze in Lev. 1—16 und in H. selbst einführen, ganz ähnlich und stimmt mit den Formeln, welche sonst selbständige Gesetzsammlungen eröffnen, nicht überein. Exod. 21, 1; Deut. 12, 1 nehmen in deutlicher Weise Bezug auf einen größeren Complex von Gesetzen. Ein eigentlicher Anfang der Sammlung fehlt jedoch Lev. 17.

Wenn man die jüngeren Bestandteile ausgeschieden hat (was für sich schon eine Aufgabe ist, deren Erfüllung vielen Schwierigkeiten begegnet), bleibt kein einheitliches Ganze über, wie man es bei einer ihrem Ursprung nach selbständigen Gesetzgebung erwartet. Es werden im eigentlichen H wieder verschiedene teilweise parallele Gruppen unterschieden. Man nimmt sogar an, daß diese Gruppen ursprünglich eine selbständige Existenz geführt haben (Bäntsch, Lev. 387; Bertholet, Lev. S. X). Durch die Annahme verschiedener parallelen Gruppen jedoch gerät man in Widerspruch mit seinen eigenen Voraussetzungen. „Verfaßt ist P^h, wie die Schlußrede in Kap. 26 zeigt, im Exil. Der Verfasser hat die Absicht, für die Gemeinde, deren Rückkehr aus dem Exil er als sicher voraussetzt, einen Entwurf zu schaffen, der den in Jerusalem neu zu etablierenden Kultus nach den im Exil gewonnenen Gesichtspunkten

regeln soll", meint Bäntsch Lev. LVI und gibt dabei der in kritischen Kreisen vorherrschenden Ansicht Ausdruck. Wir erwarten, daß ein solcher Verfasser bestrebt ist, eine einheitliche gut schließende Gesetzgebung abzufassen. Ezechiel, der einen derartigen Versuch gemacht hat, beweist, daß diese Erwartung eine berechtigte ist. Er bietet uns eine selbständige Arbeit und ist bestrebt, in seinen Gesetzen den veränderten Umständen Rechnung zu tragen. Das Heiligkeitsgesetz jedoch wäre eine Sammlung z. T. paralleler Vorschriften, welche in verschiedenen Zeiten während des Exils entstanden seien. Es muß also im Exil Schreiber gegeben haben, welche über irgend einen Teil des religiösen Lebens ein Gesetz abfaßten, ohne in diesem Gesetze mit einem Worte darauf anzuspielen, daß es bestimmt sei, später bei eventueller Rückkehr nach Palästina als Gesetz proklamiert zu werden, ohne dabei den reformatorischen Zweck, der ihrer Arbeit zu Grunde lag, durchblicken zu lassen oder auf ihr eigene Umstände hinzuweisen. Diese Schreiber wären nicht wie Ezechiel bestrebt gewesen, einen Complex von Gesetzen zu schaffen, sondern wären nur bemüht gewesen, Gesetze über bestimmte Teile des kultischen und religiösen Lebens zu verfassen. Einer z. B. hätte sich über die Feste geäußert, ein anderer jedoch schrieb nur über das Schlachten am Heiligtum, ein Dritter über die Priester. Bertholet unterscheidet sogar 12 dieser Stücke. Schließlich wäre einer gekommen, der sich berufen fühlte, diese Stücke zu vereinigen, ohne dabei jedoch bestrebt zu sein, ein systematisches Ganze hervorzubringen. Er hätte z. B. Lev. 18 und Lev. 20, welche parallel sind, aufgenommen, wäre aber an verschiedenen andern Sachen, welche bei einer solchen Regulierung des Kultus wichtig sind, ganz vorbeigegangen. Die Lev. 1—15 besprochenen Gegenstände, Opfer, Reines und Unreines, Priestereinkünfte usw. werden ganz übergangen oder nur gestreift. Diese Erklärung scheint mir darum eine recht unwahrscheinliche. Wenn H. wirklich entstanden wäre als ein Versuch, den in Jerusalem neu zu etablierenden Kultus nach den im Exil gewonnenen Gesichtspunkten zu regeln, müßte es anders aussehen.

Dazu kommt, daß sehr viele Bestimmungen der in Lev. 17—26 enthaltenen Gesetze offenbar sehr alt sind. Die Vorschriften über Kilajim z. B. haben nichts zu tun mit im Exil gewonnenen Gesichtspunkten, weil sie in uralter animistischer Weltvorstellung ihren Grund haben. An sich wäre es möglich, daß solche Vorschriften umgedeutet wären oder als alt und ehrwürdig beibehalten wurden. Alsdann würden wir aber erwarten, daß im Kontext wenigstens etwas enthalten wäre, das uns gerade auf die exilische Zeit hinwiese. Wenn dies aber auch nicht der Fall ist, wird es

sehr fraglich, ob solche alte Sitten wirklich erst im Exil aufgezeichnet wurden, als Wünsche für die Zukunft. Und dies wird geradezu unwahrscheinlich, wenn diese Gesetze Anspielungen enthalten, welche das Exil auszuschließen scheinen. Wenn Lev. 18, 24 f. auf die Vertreibung der Heiden durch Jahve zurücksieht (da wurde das Land unrein und ich suchte seine Verschuldung an ihm heim, so daß das Land seine Bewohner ausspie) und es weiter heißt, daß die Israeliten sich vor allen diesen Greueltaten hüten sollen „daß nicht etwa das Land euch ausspeie, wie es das Volk ausgespieen hat, das vor euch war“, da scheint es mir geradezu unmöglich anzunehmen, der Verfasser rede hier zu verbannten Israeliten in einer Zeit, wo das Land die Israeliten tatsächlich ausgespieen hatte. In diesem Falle könnte ein Hinweis auf das Schicksal des israelitischen Volkes nicht fehlen. Auch Lev. 20, 22 ff. setzt voraus, daß es bis jetzt noch keine Vertreibung der Israeliten aus dem Lande gegeben hat.

Es läßt sich auch durch Hinweis auf den spezifischen „Heiligkeits-Charakter“ dieser Sammlung nicht wahrscheinlich machen, daß die Lev. 17—26 vorliegenden Gesetze ursprünglich eine selbständige, sei es denn auch durch Redaktorsarbeit entstandene Gesetzgebung der exilischen Zeit sei. Nur an sehr wenigen Stellen werden die Gebote durch einen Hinweis auf die Heiligkeit Gottes motiviert, nämlich Lev. 19, 2; 20, 26; 21, 8, die Israeliten und die Priester sollen heilig sein, denn Jahve ist heilig. Ein wenig anders heißt es Lev. 20, 8; 22, 32, daß die Israeliten, und 21, 8. 15. 23; 22, 9. 16, daß die Priester durch Jahve geheiligt werden. In den Kapiteln 17. 18. 23—26 jedoch fehlt eine solche Motivierung gänzlich. Der Name Heiligkeitsgesetz paßt also für das Ganze nicht sehr gut. Es wäre für einen Redaktor ein leichtes gewesen, seine theologischen Formeln auch in die anderen Kapitel, namentlich in die Schlußrede hineinzutragen. Es ist daher sehr fraglich, ob man es wirklich bei den Lev. 19—22 vorkommenden Verweisungen auf die Heiligkeit Gottes mit einem charakteristischen theologischen Gedanken zu tun habe, welcher dazu nötige, die ganze Gesetzgebung als ein ursprünglich selbständiges Ganze zu betrachten.

Dagegen spricht, daß die Heiligkeit Gottes auch sonst als Motiv genannt wird. Lev. 11, 44 f. werden die Vorschriften über die reinen und unreinen Tiere in derselben Weise begründet, wie die Bestimmungen von Lev. 19 ff. Daher hat man vorgeschlagen, auch Lev. 11, 2—23. 41—47 zu H zu ziehen (Driver, Lev. p. 72). Bäntsch und Bertholet jedoch haben diesen Vorschlag zurückgewiesen, weil sich hier kein einziger zwingender Hinweis

auf H finde (Bertholet, Lev. 33; Bäntsch, Lev. 356). Der Gedanke, daß die Heiligkeit Gottes den Israeliten die Anforderung stellt, heilige Leute zu sein, findet sich auch sonst und kann darum schwerlich als eine theologische Errungenschaft der exilischen Zeit gelten. „Der Heilige Israels“ ist bekanntlich eine bei Jesaja vielfach vorkommende Bezeichnung Jahves (Jes. 1, 4; 5, 19 usw.), wie auch Hos. 11, 9; Amos 2, 7; 4, 2; 1. Sam. 6, 20; 2. Kön. 19, 22. Die Forderung der Heiligkeit wird den Israeliten schon im alten sogenannten Bundesbuche gestellt Exod. 22, 30, findet sich auch Exod. 19, 6 und ist in Deut. häufig (Deut. 7, 6; 14, 2. 21; 26, 19; 28, 9). Man kann auch nicht einwenden, daß die Heiligkeit in H in tieferer Weise gefaßt wird. Die kultische Heiligkeit ist auch hier in den betreffenden Kapiteln 19—22 vorwiegend (Lev. 19, 3^{b}—8. 23—31; 20—22). Von einer spezifisch moralischen Heiligkeit ist nicht die Rede. Die moralischen Vorschriften nehmen hier dieselbe Stelle ein wie im Bundesbuch und Deuteronomium. Sie gehören zu den Befehlen Jahves und sind als solche für die Israeliten in derselben Weise verpflichtend wie die kultischen Vorschriften. Sie werden auch in ähnlicher Weise mit diesen vermischt (Lev. 19). Wir könnten das Bundesbuch oder Deuteronomium gerade so gut als Heiligkeitsgesetzgebung bezeichnen, wenn wir auf Grund von den in Lev. 19—22 vorkommenden Stellen den ganzen Abschnitt Lev. 17—26 in der Weise betiteln wollten.

Man hat des weiteren auf eine bald mehr, bald minder stark hervortretende Eigentümlichkeit der Vortragsweise und auf den Sprachgebrauch von Lev. 17—26 hingewiesen. Diese Indizien jedoch sind ungenügend, um den selbständigen Charakter der Kap. 17—26 zu beweisen. Die Ausdrücke, auf welche hingewiesen wird, finden sich auch sonst im Hexateuch. „Ich bin Jahve“ wechselt mit „Ich bin Jahve euer Gott“ und ist häufig in Lev. 18. 19. Diese Formeln kommen auch 20, 7. 24; 21, 12; 22, 2. 8. 30. 32. 33; 23, 22. 43; 24, 22; 25, 17. 38. 55; 26, 1. 2. 13. 44. 45 vor. Sie finden sich aber auch Exod. 6, 7. 8; 12, 12; 29, 46; Lev. 11, 44; Num. 3, 13. 41. 45; 10, 10; 15, 41. Der Ausdruck „Ich bin Jahve der euch heiligt“ (Lev. 20, 8; 21, 8. 15. 23; 22, 9. 16. 32) liegt auch Exod. 31, 13 vor. Die seltenen Ausdrücke רבע (Lev. 18, 23; 19, 19; 20, 16) und זמה (Lev. 18, 17; 19, 29; 20, 14), die nur hier im Hexateuch vorkommen, erklären sich aus dem besonderen Inhalt dieser Kapitel, wie Dillmann richtig bemerkt (l. c. S. 540). Die Ausdrücke נתן פנים ב (Lev. 17, 10; 20, 3. 6; 26, 17), דמיו בו (Lev. 20, 9. 11 ff. 16. 27) und „das Land wird ausspeien“ (Lev. 18, 25. 28; 20, 22) kommen sonst im Hexateuch nicht vor. Sie sind aber gewiß

ungenügend, um den selbständigen Charakter der Gesetzgebung Lev. 17—26 zu beweisen, zumal da sehr viele Ausdrücke in diesen Kapiteln auch in den anderen Teilen des Hexateuchs vorkommen. Die Liste, welche J. E. Carpenter-Harford (The Hexateuch, London 1900; I, 220) über das angebliche Sprachgut Ph.s zusammengestellt haben, beweist, daß von den 28 Ausdrücken, welche als für Ph. charakteristische betrachtet werden, sich 23 auch sonst im Hexateuch finden. Für einen selbständigen Ursprung von Lev. 17—26 können die sprachlichen Gründe also kaum ins Gewicht fallen.

Lev. 17.

Das Kapitel enthält Bestimmungen über das Schlachten, Opfern, Blutgenuß und über Nebela und Terefa. Es wird verboten, an einem anderen Orte als an dem Offenbarungszelte zu schlachten oder zu opfern. Blut darf nicht genossen werden; wer Nebela oder Terefa genießt, soll bis zum Abend unrein sein.

Man nimmt an, daß das Kapitel ursprünglich aus vier Abschnitten bestanden habe, welche mit den gleichen Worten anfingen (איש איש מבית ישראל) und durch gleichlautende Strafandrohungen beschlossen würden. Ein priesterlicher Redaktor hätte diese Abschnitte mit Zusätzen versehen. Er hätte in die Vorschrift über das Schlachten die Erwähnung des Lagers und des Ohel moʿed hineingetragen. V. 4 schreibt vor, daß jedes Tier als Gabe vor der Miškan Jahves dargebracht werden soll. Die Erwähnung des Lagers und des Ohels sei daher überflüssig. Auch V. 6, wo die Blutsprengung besprochen wird, und V. 7[b] und 8[a], wie auch V. 15f., welche nicht mit den gewöhnlichen Worten איש איש anfangen, seien ihm zuzuschreiben.

In dieser Weise scheint mir der Inhalt des Kapitels nicht ganz erklärt zu werden. V. 2 richtet sich an Aaron und seine Söhne und an die Israeliten. V. 3 sagt gleichfalls „jeder Israelit, der“ usw. V. 8, 10 und 13 jedoch richten sich an die Israeliten und die Fremdlinge. Wenn das der ursprüngliche Bestand des Textes wäre, hätte ein Fremdling an einem beliebigen Orte schlachten können, der Israelit jedoch nicht. Das sieht aber recht unwahrscheinlich aus. Wenn den Fremdlingen der Genuß von Blut und Nebela in derselben Weise untersagt wird wie den Israeliten, liegt es auf der Hand, anzunehmen, daß ihnen auch das Schlachten an jedem Orte nicht freigestanden hat.

Dazu kommt, daß V. 8 und V. 3 sich inhaltlich decken. Die Ausdrücke sind zwar verschieden, V. 3 redet von dem Schlachten von Tieren, V. 8 spricht von dem Darbringen von ʿOla und Zebaḥ,

sachlich jedoch kommt das auf dasselbe hinaus. Denn jedes Schlachtopfer (Zebaḫ) mußte natürlich geschlachtet werden, und jede Schlachtung war ursprünglich eine religiöse Handlung und wird V. 4 auch als eine solche gefaßt. V. 3 und V. 8 sind also teilweise Dubletten. V. 8 jedoch geht über V. 3 hinaus, indem er auch an die Fremdlinge sich richtet und die Brandopfer erwähnt. V. 8 ist also eine Erweiterung von V. 3f. Das läßt sich nur erklären durch die Vermutung, daß eine ursprüngliche kurze Vorschrift hier kommentiert wird, nicht aber durch die Annahme, daß V. 8f. Teil des ursprünglichen Gesetzes sei. Es fällt hierbei auf, daß V. 8ff. durch die Worte „und du sollst zu ihnen sagen“ eingeführt werden, welche wir nach V. 3 nicht erwarten und welche bei den Vorschriften V. 10 und 13 fehlen. Das erklärt sich, wenn wir den ganzen Abschnitt V. 8—16 als Erweiterung der ersten Vorschrift betrachten und annehmen, daß bloß V. 1—5ᵃ, 7 den ursprünglichen Bestand des Kapitels bilden. V. 7 schließt denn auch mit der bekannten Schlußformel „dies soll eine ewig gültige Satzung sein für sie und ihre Nachkommen“.

Es scheint mir kein Grund vorzuliegen, V. 5—7 ganz als Arbeit verschiedener Redaktoren zu fassen. Die Schlußformel V. 7 spricht dagegen. Daß V. 5ᵃ und V. 7ᵃ eine Motivierung des Gebots V. 1—4 geben, spricht an sich nicht gegen ihre Ursprünglichkeit. Auch sonst wird eine Motivierung mit einem Gebote verbunden, wie in diesem Kapitel V. 11ff. der Fall ist und auch sonst vorkommt (Exod. 13, 9. 14f.; 20, 26; Lev. 16, 13). Dagegen werden V. 5ᵇ und V. 6 als Zusatz zu betrachten sein, wie man richtig bemerkt hat. Der Verfasser dieses Zusatzes verbreitete sich über die Weise, in welcher die V. 4 erwähnte Gabe darzubringen war. Als seine Bemerkung in den Text aufgenommen wurde, verursachte das eine kleine Wortverschiebung. Wenn wir in V. 5 die Worte והביאם ליהוה umstellen, ist alles in bester Ordnung und schließt V. 7 sehr gut an V. 5ᵃ an. Die Schlachtung soll nur am Ohel moʿed stattfinden (V. 5), „damit die Israeliten ihre Schlachtopfer, die sie auf dem Felde zu schlachten pflegen, Jahve darbringen (V. 7) und sie dieselben nicht mehr den Seirim opfern“. Die Schlußworte von V. 5 sind gleichfalls in Unordnung geraten. In dem Satze וזבחו זבחי שלמים ליהוה אותם gehört אותם ursprünglich natürlich direkt hinter das Verbum וזבחו. Wenn es jetzt erst am Ende der Satzes steht, wird das auch wohl daraus zu erklären sein, daß V. 5ᵇ durch Abschreiber in den Text aufgenommen wurde.

Die Erwähnung des Lagers und des Zeltes V. 3 wird einem Redaktor zugeschrieben. Die Aushebung der Worte jedoch zerstört den Satz. Wenn man sich daran stößt, daß das Tier erst

an den Eingang des Zeltes gebracht werden soll und daß es nachher heißt, die Gabe soll „vor der Wohnung Jahves“ dargebracht werden (Wellh., Die Comp.[2] 154), lassen die Worte „vor der Wohnung Jahves“ sich am besten ausscheiden. Als Glosse lassen sie sich leicht verstehen. Das Bringen des lebendigen Tieres an den Eingang des Zeltes schließt noch nicht ein, daß man die Gabe vor dem Heiligtum stehend darbringen soll. Ein peinlich genauer Priester könnte sich also veranlaßt sehen, die Bestimmung des Ortes nachzutragen. In Exod. 25—40 wird Ohel und Miškan promiscue gebraucht. Als Beweis einer anderen Quelle lassen sich die Worte keinenfalls betrachten. Der Zusammenhang des Textes muß hier entscheiden und dieser spricht gegen Wellhausens Annahme.

Daß wir es in V. 8ff. mit einem späteren Kommentar zu dem ursprünglichen Texte des Kapitels zu tun haben, tritt V. 12 ziemlich klar zu Tage. Der Vers greift auf ein früheres Verbot zurück. Die Worte עַל־כֵּן אמרתי, darum habe ich befohlen, können nicht auf den V. 10 sich findenden Befehl gehen, denn V. 10 enthält, was Moses nach V. 1 den Israeliten sagen soll, V. 12 weist hin auf das, was Jahve den Israeliten schon gesagt hat. Ein solcher Befehl findet sich nur in P (Gen. 9, 4; Lev. 3, 17; 7, 26) und Deut. 12, 16. 23; 15, 23. Lev. 17 kann auf Lev. 19, 26, wo sich das Verbot auch findet, noch nicht zurückgreifen. Ein direkter Hinweis auf das Buch Deuteronomium, das das Schlachten freigibt (und also gerade das Gegenteil von Lev. 17 lehrt), ist dem Verfasser von Lev. 17 kaum zuzumuten. Wenn wir also mit der gewöhnlichen Analyse V. 8—14 ohne weiteres zu H bringen wollen, läßt V. 12 sich nicht gut erklären, weil es nicht deutlich wird, auf welches Verbot dort hingewiesen werden könnte. Dagegen verstehen wir den Vers sehr gut, wenn wir annehmen, daß ein Gelehrter sich hier mit einem älteren Text beschäftigt.

Dafür spricht auch die Weitläufigkeit des Textes. V. 14 wiederholt noch einmal, was in V. 11 schon gesagt wurde, nämlich daß das Blut Sitz der Seele ist. Hier greift וָאֹמַר zum zweiten Male auf das frühere Verbot zurück. Das Wort בנפשו, mit dem nichts anzufangen ist und welches in LXX Vulg. Peš nicht vorkommt, ist als Fehler eines Abschreibers zu streichen.

Wenn wir nicht mit Wellhausen c. s. annehmen können, daß vier mit איש איש anfangende Abschnitte den ursprünglichen Bestand des Kapitels bilden, liegt auch kein Grund vor, V. 15f. von V. 8—14 zu trennen. Auch hier wird mehrfach wiederholt, was früher schon befohlen wurde. Lev. 17, 8—16 setzen Lev. 3, 17; 11, 39f. als ältere Gesetzgebung voraus.

Man nimmt in kritischen Kreisen allgemein an, daß der Grundstock von Lev. 17 in der exilischen Zeit verfaßt wurde. Es liegt auf der Hand, daß eine Zentralisation der Schlachtung in einem größeren Staate eine Unmöglichkeit ist. Die Vorschrift läßt sich nur verstehen, wenn die Bevölkerung, für welche das Gesetz gilt, in der Nähe des Heiligtums wohnt. Daher schreibt Deuteronomium vor, daß das gewöhnliche Schlachten an jedem beliebigen Orte stattfinden darf (Deut. 12, 15. 21). Man meint, das Exil sei für einen Versuch, die Schlachtung zu zentralisieren, sehr geeignet, denn „mit dem Aufhören der faktischen Kultverhältnisse verloren sich leicht Blick und Verständnis für Realitäten" (Bertholet, Lev. S. 58). Daß einer dermaßen den Sinn für Realitäten verlieren würde, wie es hier angenommen wird, scheint mir aber recht unwahrscheinlich. In der exilischen Zeit wurde ja gar nicht erwartet, daß sich bald eine kleine Gemeinde bilden würde, welche in nächster Nähe des Heiligtums wohnen würde. Wir kennen die Zukunftserwartungen der exilischen Juden als ganz andere. Ezechiel und Deutero-Jesaja erwarteten eine glänzende Zukunft, eine zahlreiche Bevölkerung des Landes und ein ausgedehntes israelitisches Reich (Ezech. 36ff.; Jes. 49, 19f.; 43, 5—7 usw.). Bei solchen Erwartungen ist ein Gesetz wie Lev. 17, 1—7 eine Unmöglichkeit, und auch der theoretischste Priester muß eingesehen haben, daß eine Zentralisation der Schlachtung sich nicht einführen ließe.

Der geschichtliche Verlauf, der hier von der Analyse angenommen wird, sieht auch nicht recht wahrscheinlich aus. Deuteronomium würde das Schlachten freigegeben haben, H hätte versucht, es zu zentralisieren, die spätere priesterliche Gesetzgebung jedoch würde es wiederum freigegeben haben. Das steht nicht im Einklang mit dem abstrakt-theoretischen und kultischen Charakter, den man der Priesterschrift zuschreibt. Es versteht sich, daß das Schlachten, das ursprünglich immer eine Opferhandlung war und an heiligen Stätten stattfand, freigegeben wird, als der Kultus in einem Heiligtume zentralisiert wird. Es versteht sich aber nicht, daß man nachher versucht hätte, einen Weg zu betreten, der sich schon längst dem strengsten jahvistischen Gesetzgeber als ein unmöglicher gezeigt hätte.

Lev. 17, 1—7 läßt sich nur verstehen als ein vordeuteronomisches Gesetz, das entweder allein für Jerusalem und die nächste Umgebung galt, oder als für sämtliche sich im Lande befindenden Jahveheiligtümer geltendes Gesetz zu fassen ist. Schon in der ältesten Gesetzgebung wurden sämtliche Schlachtopfer für Jahve reserviert (Exod. 22, 19). Bei einer Vielheit von Opferstätten ist

das möglich. Nach der Zentralisation des Kultus jedoch kann Lev. 17, 1—7 nicht verfaßt sein.

Die Bekämpfung der Seirim läßt sich in der exilischen Zeit nicht verstehen. Wir haben es hier offenbar mit Feldgeistern zu tun, weil ihre Opfer על פני השדה dargebracht wurden. Die gerügte Sitte hat also mit dem Ackerbau zusammengehangen. Seirim kann hier nicht (wie 2. Chron. 11, 15) als allgemeiner Name für Götter gefaßt werden, sondern bezeichnet diejenigen Geister, denen man auf dem freien Felde Opfer darbrachte. Wenn ein exilischer Gesetzgeber sich veranlaßt gesehen hätte, diese Verehrung zu bekämpfen, ließe sich das nur daraus erklären, daß dieselbe in dem letzten Teil der vorexilischen Zeit üblich war. Von einer solchen Verehrung erfahren wir aber nichts, obgleich wir viele Nachrichten über die religiösen Fehltritte dieser Zeit besitzen.

Wir haben versucht darzutun, daß Lev. 1—7 der vorexilischen Zeit angehören, und können also auch Lev. 17 in diese Zeit ansetzen. Die Zusätze in diesem Kapitel enthalten nichts, was auf eine spätere Zeit hinweist.

Man hat vielfach angenommen, daß Lev. 17 eine ältere Stufe der Gesetzgebung vertritt als Lev. 1 ff., weil Lev. 17 noch keine Sühnopfer kenne und nur Brand- und Mahlopfer voraussetze. Lev. 17, 8 (cf. 22, 18. 21) erwähnt allerdings „'Olah und Zebaḫ" als den Inbegriff aller Tieropfer. Wir haben oben (S. 13) schon bemerkt, daß Zebaḫ auf jegliches Schlachtopfer geht und daß dieser Name die Existenz der Sühnopfer darum nicht ausschließt.

Lev. 18—20.

Diese Kapitel scheinen auf der einen Seite eng zusammen zu gehören, und auf der anderen Seite „braucht es keinen besonderen Scharfblick, um zu entdecken, daß sie unmöglich aus einem Gusse sind" (Bertholet, Lev. S. 61).

Kap. 18 handelt über die verbotenen Grade und Unzuchtsünden. Kap. 19 enthält ein buntes Gemisch von moralischen und anderen Geboten. Kap. 20 bringt die Strafbestimmungen gegen in Kap. 18 und 19 erwähnte Sünden und nimmt dabei namentlich auf die Kap. 18 erwähnten Sünden Bezug. Die Ähnlichkeit zwischen Kap. 18 und Kap. 20 ist eine derartige, daß es unbegreiflich wäre, wie ein Autor Kap. 18 neben Kap. 20 geschrieben hätte (Bertholet, l. c.).

Bertholet hat versucht, das Problem zu lösen durch die Annahme von zwei Relationen über ein gleiches Thema. Er meint in Lev. 18, 24—30 einen doppelten Text zu erkennen. Ein Autor, der die Wüstensituation voraussetzt, und ein anderer, welcher die

2. Person Plur. braucht, werden von ihm unterschieden. Ersterer würde Kap. 20 mit Kap. 18f. vereinigt haben und andere Stücke, welche die 2. Person Sing. gebrauchen, aufgenommen haben. Bäntsch dagegen meint, der Verfasser dieser Kapitel habe zwei Gesetze benutzt: 1. ein Gesetz betr. die verbotenen Grade usw., 2. ein Gesetz enthaltend strafrechtliche Bestimmungen, eine Sammlung kurzer Gebote und einige Fragmente.

Wenn wir diese Kapitel lesen, fällt es sofort auf, daß man darauf verzichten muß, die 2. Person Plur. und die 2. Person Singular als möglichen Ausgangspunkt für eine Quellenscheidung zu betrachten. Die beiden Personen werden offenbar promiscue gebraucht und können keinenfalls als Zeichen verschiedener Quellen gelten, wie es Bertholet u. a. annehmen (Bertholet, l. c. S. 62). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß 18, 1—6; 24ff. inhaltlich zusammengehören mit 18, 7—23. Die Aufzählung der verbotenen Grade usw., von welchen 18, 7—23 handelt, ist die Detaillierung des 18, 6 erwähnten allgemeinen Verbots. 18, 1—6; 24ff. gebrauchen die 2. Pers. Plur., 18, 7—23 die 2. Pers. Singul. Diese Personen wechseln sogar in demselben Verse, ohne daß die Möglichkeit einer Trennung in verschiedene Bestandteile vorliegt (cf. Lev. 19, 9[a] und [b]; 12[a] und [b]; 15[a] und [b]; 19[a] und [b]; 19, 33 und 34).

Der Schluß von Lev. 18 kann nicht mit Bertholet und Dillmann als eine Zusammenschweißung zweier Relationen betrachtet werden. Dillmann meinte, die Vertreibung der alten Landesbewohner sei V. 24 als künftig, dagegen 25. 27f. als vergangen dargestellt und schließt daraus, daß ein Redaktor hier aus mehreren Vorlagen frei zusammengestellt habe. Es läßt sich nicht einsehen, weshalb ein Redaktor in dieser Weise denselben Gedanken mehrfach hat wiederholen wollen. V. 25 und V. 27, V. 26 und V. 5, V. 30 und V. 28 sind gleichen Inhalts.

Bäntsch hat angenommen, daß der parainetische Schluß durch Einschub späterer Glossen in Unordnung geraten ist (Lev. S. 395) und hat hier den richtigen Weg gezeigt. V. 25 kann die ursprüngliche Fortsetzung von V. 24 nicht sein, wie Dillmann richtig bemerkt hat. V. 26f. ist bestrebt zu betonen, daß nicht nur Israeliten, sondern auch Fremde sich der V. 6ff. verbotenen Greuel zu enthalten haben, weil dieselben die Unreinheit des Landes erwirken. V. 25 scheint mir eine Bemerkung zu den letzten Worten von V. 27 ותטמא הארץ zu sein, welche mitzuteilen wünscht, daß die Unreinheit des Landes das göttliche Gericht hervorgerufen hat und daß das Land demzufolge seine Bewohner ausgespieen hat. V. 28 und V. 29 schließen bei V. 27 an, V. 30 jedoch ist die ursprüngliche Fortsetzung von V. 24. Von einer Verunreinigung

des Landes weiß dieser Vers nichts, ebensowenig wie V. 24. Die Glosse V. 25 ist (wie das öfters der Fall ist) an verkehrter Stelle in den Text geraten. V. 26—29 ist daher als Kommentar zu V. 30 zu betrachten und wurde verfaßt, um die Greuel auch den Fremden zu verbieten.

Daß die Verse 26—29 nicht zum ursprünglichen Bestand des Kapitels gehören, erhellt auch aus der Strafandrohung (V. 29), daß jeder, der eins der gräulichen Dinge tut, getötet werden soll. Kap. 20 redet von denselben Greueln, welche Lev. 18 erwähnt werden und schreibt die Strafe vor, mit welcher die Vergehen geahndet werden sollen. Das Kapitel ist offenbar angehängt, weil in Lev. 18 und 19 Strafandrohungen nicht vorkommen und muß also V. 29 noch nicht gekannt haben.

Die Anordnung der Gebote Lev. 19 ist nach unserer Anschauung eine sehr wirre. Wir sind daran gewöhnt, moralische und kultischc Gebote als andersartige zu betrachten. Der Israelit jedoch hat diese Kategorien in derselben Weise zusammengeworfen, wie es der Babylonier tut, der in seinen Beschwörungstexten sittliche und kultische Vergehen in buntem Durcheinander aufzählt. Wer in der bekannten 2. Tafel der Šurpu-Serie erhabene sittliche Forderungen neben einem Verbot, sich mit Zauberei und Spuk zu befassen, geknüpfte Bande zu zerreißen, ein Geschenk an seinen Gotte zu versäumen, findet, der wird kaum geneigt sein, Lev. 19 durch Analyse neu zu ordnen, bloß weil nach seinem Empfinden die größte Unordnung vorliegt. Der Babylonier zählte als mögliche Ursachen seiner Krankheit eine große Menge Sünden auf, dabei stand „Unlauteres Lehren, mit dem Munde aufrichtig, im Herzen falsch sein" auf derselben Stufe mit „auf einem unreinen Bette schlafen, aus einem unreinen Becher trinken" usw. Da nimmt es nicht wunder, daß wir auf das Gebot, seinen Bruder nicht zu hassen, und seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben, unmittelbar die Vorschrift folgen sehen, zweierlei Vieh einander nicht begatten zu lassen.

Ich kann darum denen nicht beistimmen, welche annehmen, daß 19, 5—8 Einschub seien. Es ist wahr, daß diese Verse, welche verbieten, am dritten Tage das Fleisch eines Dankopfers zu genießen, nichts gemeinhaben mit den vorhergehenden Vorschriften, Vater und Mutter zu ehren, den Sabbat zu beobachten und sich keine Gußbilder anzufertigen. Es läßt sich aber nicht einsehen, warum ein Redaktor sie an dieser Stelle hineingeschoben hätte. Bertholet bemerkt richtig, daß sie inhaltlich vielmehr zu 22, 29 gehören. Wir haben oben gesehen, daß der Abschnitt Lev. 7, 11ff., welcher dieselbe Vorschrift enthält, ein Nachtrag ist zu Lev. 1—7, 10.

Wir verstehen es, daß die zerstreuten Vorschriften über die Opfer zusammengelesen und als Nachtrag der Opferthora angehängt werden. Wir verstehen aber nicht, was einen Redaktor hätte veranlassen können, den Abschnitt in Lev. 19 aus anderer Quelle einzutragen.

Dagegen gehören die V. 20—22, wie man längst richtig bemerkt hat, nicht zum ursprünglichen Bestand von Kap. 19. Sie beweisen jedoch, daß man sich irrt, wenn man annimmt, daß Redaktoren, welche ihren Stoff aus verschiedenen Quellen sammelten, für die jetzige Form der israelitischen Gesetzgebung vor allem verantwortlich sind. Ein Redaktor hätte diese Verse an dieser Stelle nicht aufgenommen, weil sie inhaltlich zu Kap. 20 gehören und sich in keiner Weise an den Kontext anschließen lassen. Lev. 19 gebraucht durchgehends die 2. Person Plur. oder Singul., V. 20—22 gebrauchen die 3. Person. Der Fall, der hier erörtert wird, Unzucht mit einer an einen Mann vergebenen Sklavin und Bestimmung der Strafe dafür, gehört seinem Inhalte nach zu 20, 10ff. Stilistisch (ואיש כי) stimmt der Anfang mit diesen Versen überein. Die Anwesenheit dieses Abschnittes in Lev. 19 läßt sich nur daraus erklären, daß die Verse ursprünglich eine Bemerkung sind, welche an den Rand geschrieben und als Bemerkung zu 20, 10ff. abgefaßt wurde. Offenbar hat die Bemerkung zwischen zwei Delatot der Buchrolle gestanden und könnte daher durch einen Abschreiber fälschlich in den Text von Kap. 19 aufgenommen worden sein anstatt zu Kap. 20 gezogen zu werden. Wellhausen hat V. 19 und 20 als authentischen Anhang zu V. 9—18 betrachtet. V. 19 gebraucht die 2. Person, V. 20 jedoch die 3. Person. Er hat die V. 21—22 als Interpolation eines priesterlichen Überarbeiters erklärt. Es läßt sich aber nicht erwarten, daß ein Vergehen, welches das Eigentumsrecht des Besitzers der Sklavin verletzt hat, ohne Ahndung blieb. Daher werden diese V. mit Dillmann als die ursprüngliche Fortsetzung von V. 20 zu fassen sein. Dazu kommt, daß V. 20 voraussetzt, daß der Fall ausnahmsweise nicht mit dem Tode bestraft werden soll, während Lev. 19 von Strafen mit keinem Worte die Rede ist.

Lev. 19, 37 schließt offenbar eine Reihe von Geboten ab. Die Worte „So beobachtet alle meine Satzungen und alle meine Verordnungen und haltet sie" beweisen, daß hier ein Schluß vorliegt. Trotzdem fängt Kap. 20 an, eine Anzahl der Kap. 18 und 19 schon erwähnten Vorschriften zu wiederholen. Dabei wird jedesmal die Strafe genannt, durch welche das betreffende Vergehen geahndet werden soll. Das läßt sich nicht daraus erklären, daß Kap. 18 und Kap. 20 ursprünglich einander ausschließende Parallelen sind, wie

Wellhausen behauptet (Die Comp.[2] S. 157), denn Kap. 20 weist nicht nur auf Kap. 18, sondern auch auf Teile von Kap. 19 hin und stimmt dermaßen mit Kap. 18 überein, daß man es schwerlich eine dieses Kapitel ausschließende Parallele nennen kann. Es wäre doch wirklich ein großer Zufall, daß es ein selbständiges Gesetz gegeben hätte, das gerade gegen einige der in Lev. 18 und 19 erwähnte Vergehen Strafe androhte und sonst nichts Selbständiges enthielte. Dazu kommt, daß seltene Ausdrücke, welche sich im ganzen A. T. nur hier finden, auch in Kap. 20 vorkommen nämlich תֶּבֶל 18, 23; 20, 12; רבע sich begatten 18, 23; 19, 19; 20, 16.

Lev. 20 scheint mir darum vielmehr ein praktischer Kommentar zu Lev. 18 und 19 zu sein, welcher vorschreibt, was geschehen soll, wenn die Lev. 18 und 19 erwähnten Vergehen stattfinden. Dabei wird übergangen, was nicht durch eine menschliche Strafe geahndet werden soll. 20, 2—5 bestimmt die Strafe für 18, 21 für den Melek-Kult; 20, 6 bezieht sich auf 19, 31; 20, 9 geht auf 19, 3; 20, 10—18 enthält die Strafandrohungen für 18, 20. 8. 15. 22. 17. 23. 9. 19. Der Schlußvers V. 27 gehört seinem Inhalte nach zu V. 6. Daß der Vers hier am Schlusse steht, erklärt sich am besten durch die Annahme, daß er, wie 19, 20—22, ursprünglich eine am Rande eingetragene Bemerkung ist. V. 6 bezieht sich nur auf diejenigen, welche sich an Wahrsager durch Totengeister wenden. V. 27 jedoch richtet sich gegen die Wahrsager selbst. V. 6 bezieht sich also auf den Wortlaut von 19, 31: Wendet euch nicht an die Oboth. V. 27 befiehlt die Ausrottung der Oboth.

Die parainetische Schlußrede greift auf frühere Verheißungen von Jahve zurück, welche in den vorhergehenden Kapiteln nicht vorkommen. V. 24 „Ich sprach zu euch . . . ich will euch ein Land geben, in dem Milch und Honig fließt“ setzt eine Verheißung wie Exod. 13, 5 voraus. V. 25 weist auf die Speisegesetze Lev. 11 hin. Gewöhnlich nimmt man an, daß V. 25 späterer Einschub ist. V. 26 schließt sich jedoch nicht sehr gut an V. 24 an, weil es den Gedanken von V. 24 wörtlich wiederholt. Das läßt sich verstehen, wenn V. 25 vorhergeht. Bäntsch scheint mir darum richtig den ganzen Schluß zu H zu bringen. Seine Vermutung, daß V. 25 der Schluß eines H-Gesetzes über reine und unreine Tiere sei, welches ursprünglich auf V. 24 folgte, ist mir jedoch unwahrscheinlich, weil V. 25 (ihr sollt scheiden והבדלתם) sich unmittelbar an V. 24 anschließt (ich habe euch ausgesondert הבדלתי). Daß der Verfasser von Kap. 20 gerade auf Lev. 11, 44 f. anspielt, beweist, daß die gewöhnliche Analyse, welche Lev. 11 P[2] zuschreibt, nicht möglich ist.

Lev. 20 stimmt bald wörtlich mit Lev. 18. 19 überein, gebraucht aber bald auch eine wenig abweichende Formulierung.

Die Ähnlichkeit ist aber immer eine solche, wie wir sie in ursprünglich ganz selbständigen Stücken nicht erwarten. Wörtliche Übereinstimmung findet sich zwischen 20, 13 und 18, 22; 20, 15 und 18, 23.

Es fällt auf, daß vier der in Lev. 18 erwähnten Fälle in Lev. 20 nicht berücksichtigt werden, nämlich Unzucht mit Vater oder Mutter (18, 7), mit Tochter oder Enkelin (18, 10), Heirat mit Mutter und Enkelin (18, 17), Heirat mit zwei Schwestern (18, 18). Warum sich keine Strafandrohung gegen 18, 7 und 18, 10 findet, läßt sich nicht erklären. Es mag sein, daß man einen solchen Fall praktisch für unmöglich gehalten hat. Was 18, 17 betrifft, liegt es auf der Hand, daß 20, 14 auch auf diese Heirat mit Mutter und Enkelin geht, zumal weil Vater und Mutter nicht immer den eigentlichen Vater und Mutter bezeichnen. Bei 18, 18 wird Bestrafung nicht für nötig gehalten sein, auch wohl darum, weil das Vergehen mit den übrigen in Lev. 18 erwähnten Fällen nicht gleichartig ist. Gewöhnlich nimmt man an, daß Lev. 18, 18 die Heirat mit zwei Schwestern zu gleicher Zeit verbiete. Davon ist aber im Text nicht die Rede. Es wird verboten, ein Weib zu ihrer Schwester hinzuzunehmen לצרר. צרר bedeutet von dem Beischlaf ausschließen, wie aus 2. Sam. 20, 3 hervorgeht. Man hat hier zwar an ein sonst nicht vorkommendes Derivatum von צרה Feindin gedacht und übersetzte daher לצרר durch „als Nebenweib nehmen" (cf. Bäntsch, Lev. S. 394). Es ist jedoch immer bedenklich, ein auch in anderen verwandten Sprachen nicht vorkommendes Verbum zu konstruieren, wenn eine passende Meinung vorliegt. Lev. 18, 18 verbietet also nicht, zwei Schwestern zu heiraten, sondern verbietet, die eine praktisch von der Ehe auszuschließen und bei ihrer Lebzeit ihre Schwester an ihrer Stelle zu heiraten. Daß bei ihrer Lebzeit hinzugefügt wird, zeigt, daß man dem Mißverständnis hat vorbeugen wollen, als sei eine Heirat mit der Schwester immer verboten. Bei dieser Auslegung verstehen wir, daß die Jakobsgeschichte von einer Heirat mit zwei Schwestern redet, ohne daß es Anstand erregt, und läßt es sich auch erklären, daß Lev. 20 an diesem Verbot vorbeigeht.

Die Analyse nimmt an, daß Lev. 18—20 in der exilischen Zeit verfaßt wurden. Man ist geneigt einzuräumen, daß der Stoff in ältere Zeit zurückgehen kann, meint aber, die Aufzeichnung dieser Kapitel erst in die exilische Zeit ansetzen zu können. Lev. 18 scheint mir aber den Beweis zu enthalten, daß die Aufzeichnung der Kap. 18 und 19 viel älter sein muß und jedenfalls vor Achaz anzusetzen ist. Das ganze Kapitel 18 handelt von einem Thema, von der Beiwohnung. Nur V. 21 bildet eine Ausnahme, indem er verbietet, ein Kind dem Melek zu weihen. Es leuchtet

ein, daß das Kinderopfer mit dem Thema von Kap. 18 sachlich nichts gemein hat. Es ist darum klar, daß V. 21 später in diesen Zusammenhang eingetragen ist. In der exilischen oder nachexilischen Zeit läßt sich ein solcher Einschub nicht erklären, weil damals die Sitte des Kinderopfers nicht existierte. Wir wissen, daß diese Opfer seit Achaz mannigfaltig dargebracht wurden und in der letzten Hälfte des 8. und im 7. Jahrhundert sehr beliebt waren. Der Einschub muß also aus dieser Zeit herrühren. Folglich muß der Text selbst älter sein und in die Zeit vor Achaz zurückgehen. Lev. 20 wurde offenbar geschrieben, als diese Opfer sehr üblich waren, denn das Kapitel fängt mit einer ausführlichen Strafandrohung gegen diese Opfer an (V. 2—5).

Für ein höheres Alter von Lev. 18 und 19 sprechen auch Lev. 19, 14. 32: du sollst einem Tauben nicht fluchen und dem Blinden kein Hindernis in den Weg legen und du sollst dich fürchten vor deinem Gott, ich bin Jahve. Vor grauem Haar sollst du aufstehen, und den Greis sollst du ehren und du sollst dich fürchten vor deinem Gott, ich bin Jahve. Man ist der Meinung, daß „dein Gott“ und Jahve hier identisch seien. Es liegt aber auf der Hand, daß wir diesenfalls vielmehr erwarten „du sollst dich vor mir fürchten, ich bin Jahve“. Es fällt auf, daß es kein Zufall sein kann, daß statt dessen „vor deinem Gotte“ gebraucht wird, denn auch Lev. 25 begegnen wir bei Geboten, welche sich ebenfalls auf das Benehmen dem Nächsten gegenüber beziehen, demselben Ausdruck (du sollst deinen Nächsten nicht bedrücken 25, 17, du darfst nicht Zins und Wucher von ihm nehmen 25, 36, du sollst nicht mit Härte über ihn herrschen 25, 43). Das legt den Gedanken nahe, daß „dein Gott“ gerade bei derartigen Geboten absichtlich gebraucht wird.

Unsere Vermutung, daß Jahve und „dein Gott“ hier nicht identisch sind, wird zur Gewißheit durch Lev. 24, 15f. Der Sohn einer Israelitin hat den Namen Jahves gelästert und geflucht (ויקב ויקלל). Er soll gesteinigt werden und Moses soll zu den Israeliten sprechen: „Ein jeder, der seinem Gotte flucht (יקלל), soll seine Schuld tragen, und derjenige, der den Namen Jahves lästert (נקב), soll mit dem Tode bestraft werden.“ Der Ausdruck „er soll seine Schuld tragen“ heißt (wenn eine Strafe nicht zu gleicher Zeit erwähnt wird, cf. Lev. 7, 18; 17, 16; 20, 19) „fällt der göttlichen Rache anheim“. Eine menschliche Strafe wird an ihm nicht vollzogen (cf. Lev. 20, 2 und 4f.). Derjenige jedoch, der den Namen Jahves lästert, soll getötet werden. V. 15 und V. 16 setzen zwei Fälle, sonst wäre das Fluchen seines Gottes und das Lästern des Namens in Hinsicht auf V. 11 nicht in zwei Versen

behandelt worden. Daraus folgt aber, daß das Fluchen seines Gottes von dem Lästern Jahves verschieden ist. „Sein Gott“ kann hier nur auf den persönlichen Schutzgott eines Menschen gehen. Wir verstehen Lev. 24, 15f., wenn wir an die Vorstellungen der assyrischen Beschwörungstexte denken. Jeder Mensch hat seinen Gott, seinen Genius. Wenn dieser Gott den Menschen verläßt, wird er krank oder von Unglück getroffen. Ein solcher Genius wird an mehreren Stellen erwähnt, ohne freilich durch die Ausleger erkannt zu sein. Gen. 48, 16 redet Jakob von dem Engel, der ihn beschützt hat (cf. Alt. Stud. I S. 17f.), El Schedi scheint Gen. 43, 14; 28, 3; Ruth 1, 21 ähnlichen Sinn zu haben. Dieser Genius findet sich also nicht nur in der späteren Literatur Koh. 5, 5 (wo die Deutung Priester keinen Sinn gibt), sondern gehört schon einer viel älteren Zeit an.

Wenn diese Deutung von „deinem Gott“ in Lev. 19, 14. 32; 25, 17. 36. 43 richtig ist, erhellt daraus, daß man ein anstößiges Benehmen gegen den Nächsten als eine Beleidigung seines Genius empfunden hat, der natürlich als ein der Oberherrschaft Jahves Untergeordneter zu fassen ist. Eine solche Vorstellung verstehen wir, wenn wir es mit einer alten, in der Volksanschauung begründeten sittlichen Vorschrift zu tun haben, wir verstehen aber nicht, daß die Priester der exilischen Zeit als Urheber dieser Vorschrift eine solche Motivierung gewählt hätten.

Für ein höheres Alter dieser Vorschriften sprechen auch die Verbote von unnatürlichen Vermischungen Lev. 19, 19: „Du sollst nicht zweierlei Vieh einander begatten lassen, du sollst dein Feld nicht mit zweierlei Saat besäen und ein Kleid, das aus zweierlei Fäden gewebt ist, soll nicht auf deinen Leib kommen.“ Bäntsch meint: die an sich harmlosen Gebräuche können nur deshalb verboten sein, weil sie irgendwie mit heidnischen Kulten und Aberglauben in Verbindung standen (Lev. S. 398). Er meint also, es sei eine abergläubische Sitte gewesen, ein Feld mit zweierlei Saat zu besäen usw. Bertholet stimmt Oort bei, der (Theol. T. 1900. 286) die Behauptung aufstellte, man habe in den Weinbergen auch Getreide angepflanzt, um den Weinberg in dieser Weise unter den Schutz der Feldgeister zu stellen, die es sonst übelnehmen könnten, daß man sie verkürzte. Für diese Behauptung fehlt jedoch jeglicher Grund, denn aus nichts geht hervor, daß eine derartige Sitte jemals existiert hat. Mannhardt (Wald- und Feldkulte) kennt die Sitte nicht. Im heutigen Orient sind keine Spuren eines solchen Brauchs mehr erhalten. Wenn wir die antiken Vorstellungen über Wachstum und Ernte in Betracht ziehen, sehen wir bald ein, daß Oort die Sache auf den Kopf gestellt hat. Jede

Pflanzen- und Tierart hat seine eigene Lebensseele. Diese unsichtbare Seele lebt in jeder neuen Aussaat weiter, wenn sie durch den Vegetationsgeist befruchtet wird. Daher muß man die Mutter-Seele (Kornmutter, Reismutter usw.) bei der Ernte einfangen, damit sie nicht entflieht, weil sie durch das Abschneiden der Pflanzen beängstigt ist. Alsdann wäre nämlich die Ernte des nächsten Jahres ernstlich gefährdet.[1])

Die Fruchtbarkeit des Feldes würde daher geschädigt werden, wenn es mit zweierlei Saat besät würde. Die Seele der Pflanzen wäre da nicht Herrin des ganzen Feldes und könnte nicht gedeihen und sogar gefährlich werden. Deut. 22, 9 erwähnt als Folge, daß der Ertrag eines solchen Feldes „heilig“ sein würde, d. h. nicht genossen werden soll. Man scheint also der Meinung gewesen zu sein, daß der Genuß der Früchte in diesem Falle schädlich sein könnte.

Bekanntlich hat man im ganzen Altertum die sogenannte sympathische Magie als ein sehr wirksames schützendes und schädigendes Mittel betrachtet. Was Mannhardt über das Brautlager auf dem Acker berichtet (Wald- und Feldkulte I S. 480ff.) als Förderung der Fruchtbarkeit des Korns, macht es verständlich, daß man alles vermeidet, was diese Fruchtbarkeit beeinträchtigen könnte. Es wird darum Deut. 22, 10 verboten, Ochs und Esel an einen Pflug zu spannen. Diese Tiere können zusammen keine zeugungskräftige Junge zeugen. Es wäre also eine schädigende Handlung, den Acker durch einen Ochsen und Esel zusammen zu pflügen. Lev. 19, 19 verbietet, zweierlei Tiere sich begatten zu lassen. Die Unfruchtbarkeit der Jungen dieser Tiere erklärt dieses Verbot in einfacher Weise.

Daß ein Kleid aus zweierlei Fäden gewebt verbotene Tracht war, hat seinen Grund in der Meinung, daß Vermischung von Saat ein schädigendes Gewächs hervorrufen könnte. Auch die Vermischung der Produkte von Wolle und Leinen würde die Tüchtigkeit eines Kleides schädigen. Weil Wolle aus den Haaren von Tieren angefertigt wird, und die Haare Sitz animalischen Lebens sind, ist eine derartige Vermischung ihnen sogar unerlaubt vorgekommen. Es ist uns nicht leicht, solche Verbote zu verstehen, weil wir diesen primitiven Ansichten über Zeugung, Wachstum, Ernte usw. so fern stehen. Sicher aber ist es, daß wir es hier mit solchen primitiven Ansichten zu tun haben. Diese Vorschriften müssen also auf alte Sitten zurückgehen und haben keinenfalls

[1]) Cf. Das Mazzoth-Fest. Orient. Stud. Th. Nöldeke gew. II, 671—679. A. Musil, Arabia petraea III, 305; A. Jaussen, Coutumes des Arabes au pays de Moab. Paris 1908, p. 252; A. C. Kruyt, Het Animisme in den indischen Archipel. Haag 1906, blz. 145ff.

den Zweck, heidnischen Kult oder Aberglauben zu bestreiten. Sie haben sogar in einem solchen Aberglauben ihren Grund und können daher nicht für den exilischen Ursprung dieser Kapitel ins Gewicht fallen.

Ob auch die Vorschriften über Peʿa in dieser Weise ihre Erklärung finden, ist mir zweifelhaft. Man hat sich hier vielfach der Vermutung Oorts angeschlossen, der meint, der ursprüngliche Grund für die Vorschrift, ein Feld nicht ganz abzuernten, sei die Rücksicht auf die Feldgeister. Wenn es ursprünglich Sitte gewesen wäre, den Acker nicht ganz abzuernten und keine Nachlese zu halten auf dem Felde und auf den Weinbergen, damit die Feldgeister auch von der Ernte genießen sollten, da verstehen wir nicht, daß man es den Armen und den Fremden erlaubt hätte, die Früchte den Feldgeistern vor der Nase wegzunehmen. Der Glaube an solche Geister ist ein außerordentlich zäher, wie es der Dämon Azazel beweist, und war noch nicht verschwunden, als Deut. 24, 19 und Lev. 19, 9f. verfaßt wurden. Die Sitte, daß die Armen nachlesen dürfen, besteht noch jetzt und wird Ruth 2f. als etwas Selbstverständliches erwähnt, Lev. 19, 9f. scheint mir darum vielmehr in dem dem alten israelitischen Rechte eigentümlichen Mitleide mit Armen seinen Grund zu haben.

Die Vorschriften von Lev. 19 fordern, daß die Israeliten als Diener Jahves heilig sein sollen (V. 2). Der Begriff der Heiligkeit, welcher hier vorliegt, ist ein sehr naiver und altertümlicher. Die Heiligkeit wird gefährdet durch das Essen von Fleisch an dem dritten Tage nach der Schlachtung (V. 8), durch Blutgenuß (V. 26) und Lädierung des Körpers (V. 27f.), durch Magie (V. 26. 31). Man hat hier an Bestreitung heidnischen Kultes gedacht. Aus den Büchern Samuelis erhellt jedoch, daß Magie schon damals verboten war (1. Sam. 28, 3, cf. Exod. 22, 17), der Blutgenuß war gleichfalls untersagt (1. Sam. 14, 32ff.). Das Verbot, den Körper durch Einschnitte oder durch Tätowierung zu lädieren, hat mit der Bestreitung von Totenkultus oder eines anderen Kultus nichts zu tun. Die Lädierung des Körpers ist an sich eine Entweihung des Körpers. Darum darf kein Priester, der ein Gebrechen an sich hat, im Heiligtum Dienst tun (Lev. 21, 21. 23). Das Verbot wird Deut. 14, 2 begründet durch eine Hinweisung auf die Verpflichtung, „heilig“ zu sein. Die Tätowierung wird nicht verboten, weil die eingeritzten Zeichen kultischer Art waren, denn es wird im Jahvismus selbst vorgeschrieben, solche Abzeichen anzulegen oder zu tragen (Exod. 13, 9. 16; Deut. 6, 8), sondern weil das Einritzen den Körper verstümmelte. Darum wird es auch verboten, sich die natürliche Haartracht in künstlicher Weise zu fassonieren,

sich den Bart „zu verderben“. Weil die Forderung, „heilige Leute“ zu sein, schon im alten (nach unserer Ansicht mosaischen) Bundesbuche vorkommt (Exod. 22, 30), liegt also kein Grund vor, die Vorschriften in Lev. 19 der vorexilischen Zeit abzusprechen.

Auch die sittlichen Gebote, welche Lev. 19 vorliegen, stimmen mit den altisraelitischen Ansichten des Dekalogs und des Bundesbuches überein. In einer Hinsicht jedoch unterscheidet sich Lev. 19 von diesen Gesetzen, es verbietet, sich zu den Elilim zu wenden und sich gegossene Gottesbilder anzufertigen (V. 4). Diese Gußgötter werden als Nichtigkeit (Elilim) bezeichnet. Das erinnert uns an Jes. 2, 8. 18. 20; 10, 10 f.; 19, 3 und legt die Vermutung nahe, daß hier Sprachgebrauch aus dem 8. Jahrh. vorliegt, denn die Bezeichnung der Götter als Elilim ist gerade für Jesaia charakteristisch. Das stimmt zu der Hinweisung auf den Melek-Kult, welcher in dieser Zeit üblich wurde. Wenn wir Lev. 19, 3 mit dem Bundesbuche und Dekalog vergleichen, finden wir, daß Exod. 20, 3. 23 verbietet, fremde Götter und gegossene Gottesbilder in der Gegenwart Jahves zu verehren und aufzustellen (על פני und אחר, cf. Alt. Stud. III, 91). Hier liegt aber ein absolutes Verbot vor und fehlt אחר. Es liegt darum auf der Hand, daß Lev. 19 jünger ist als Exod. 20, 3. 23. Die Bestreitung der Elilim läßt vermuten, daß die jetzige Form der Kapitel 18—20 in der Zeit des Königs Hiskia anzusetzen ist, dessen Versuch, die damalige Religion von fremden Bestandteilen zu reinigen (2. Kön. 18, 4 ff.), beweist, daß diese Kapitel damaligen Ansichten entsprachen. Der Stoff muß jedoch in viel ältere Zeit zurückgehen und schon vor der Zeit Hiskias schriftlich fixiert gewesen sein, sonst würde sich die den Zusammenhang zerstörende Erwähnung des Melek-Kultus Lev. 18, 21 nicht erklären lassen.

Lev. 21 und 22.

Diese Kapitel richten sich hauptsächlich an die Priester (Lev. 21, 1—22, 16). 22, 17 f. richtet sich an die Priester und an die Israeliten, weil die Bestimmungen über die Opfertiere durch Priester und Laien zu beobachten sind.

21, 1—9 schreiben vor, daß die Söhne Aarons Verunreinigung durch Todesfall bei entfernten Verwandten vermeiden sollen. Sie sollen sich keine Glatze scheren, den Bart nicht stutzen und sich keine Einschnitte machen. Sie dürfen keine Hure oder geschändete Frau heiraten. Die Tochter eines Priesters soll sich nicht durch Hurerei entweihen. Man meint, der Verfasser habe hier eine ältere Vorlage benutzt, weil V. 5. 6 sich durch die pluralische Konstruktion ziemlich schroff von den Versen 2—4 und von 7. 8

abheben, welche singularisch gehalten sind. Diese Vermutung wird durch V. 7 jedoch recht unwahrscheinlich, weil hier Plural und Singular in demselben Verse in gutem Zusammenhang vorkommen. Wellhausen erlaubt sich, diesen Plural in einen Singular zu korrigieren (Die Comp. S. 161). V. 2 redet Moses zu den Priestern. Er gebraucht dabei aber den Singular. „Der Priester" ist hier offenbar kollektiver Begriff. Der Wechsel des Numerus ist bei solchen Begriffen ganz gewöhnlich (cf. z. B. Judic. 1, 4 und 5. 17f. und 20. 34 und 35; Lev. 22, 8 und 9). Es liegt darum hier kein Grund vor, auf eine ältere Quelle zu schließen.

Es scheint mir nicht richtig, mit Bäntsch u. a. in diesen Versen eine Bestreitung des Totenkults zu sehen. Er meint: „Die Unvereinbarkeit der Trauergebräuche mit dem Charakter eines Jahvepriesters erklärt sich lediglich daraus, daß diese aus den Zeiten des Ahnenkultus stammten, und daß sich bis in die spätesten Zeiten hinein viel alter Aberglaube mit ihnen verknüpfte" (Lev. S. 405). Da ist es jedoch unverständlich, daß die Priester sich gerade in den Fällen, welche in dem Ahnenkult von größter Wichtigkeit sind, bei dem Tode des Vaters und der Mutter, des Sohnes und der Tochter, des Bruders und der (unverheirateten) Schwester verunreinigen dürfen. Wenn diese Bestimmungen den Ahnenkult hätten bestreiten wollen, hätte man gerade in diesen Fällen Verunreinigung verbieten sollen. Daß nur Verunreinigung bei dem Tode von mehr entfernten Verwandten verboten wird, beweist, daß der Grund dieser Vorschriften ein anderer sein muß, als vielfach vermutet wird.

Dieser Grund ist die Forderung, daß die Priester heilig seien. Die Trauerpflichten waren so wichtig, daß sie bei den gewöhnlichen Priestern für erlaubt galten bei dem Tode der nächsten Verwandten. Nur der Hohepriester durfte sich auch in solchen Fällen nicht verunreinigen (V. 11). Von den Trauerriten werden nur diejenigen untersagt, welche den Körper lädieren würden. Sich eine Glatze zu scheren, den Bart zu stutzen und sich Einschnitte zu machen, würde den Priester verstümmeln. Es ist aber erlaubt, mit aufgelösten Haaren zu gehen[1]), sich die Kleider zu

---

[1]) פרע wird übersetzt durch „das Haar frei wachsen lassen" cf. Gesenius-Buhl i. V. „Man ließ das Haar wachsen, um es später dem Totengeiste zu weihen und dadurch eine mystische Verbindung mit ihm hervorzurufen" (Bäntsch, Lev. 407). Diese Ansicht ist unrichtig. פרע bedeutet nicht das Haar wachsen lassen, es nicht kürzen, sondern heißt „mit aufgelösten Haaren gehen". Die Haare werden gewöhnlich geflochten und unter dem Kopftuche verborgen Lev. 13, 45. Ezech. 44, 20 beweist, daß פֶּרַע das volle, aufgelöste Haupthaar ist. In dieser Weise wurden die Haare im Kriege getragen. Es

zerreißen usw. Das beweist, daß die Trauerriten an sich kein Bedenken erregen. Nur solche Riten, welche den geweihten Charakter des Priesters vernichten würden, werden verboten.

Hieraus geht hervor, daß in dieser Gesetzgebung der Begriff der Heiligkeit nicht als ein einheitlicher gefaßt wurde, sondern daß man hier verschiedene Stufen der Heiligkeit anerkannt hat. Der gewöhnliche Israelit darf seinen Körper nicht verstümmeln, auch nicht bei Trauer. Er darf aber über alle seine Verwandten Trauer tragen. Der gewöhnliche Priester sieht sich auf die Trauerpflichten für seine nächsten Verwandten beschränkt, er gilt also für heiliger. Am allerheiligsten ist der Hohepriester, der niemals trauern darf.

Es fällt auf, daß hier von den Leviten gar nicht die Rede ist. Ezechiel 44 beweist, daß die exilischen Theologen über die Stellung der Leviten nachgesonnen haben. Wir erwarten also, daß in einer exilischen Gesetzgebung auch vorgeschrieben wird, welche Verpflichtungen die Heiligkeit des Amtes den Leviten auferlegt. Daß die Leviten hier gar nicht erwähnt werden, spricht gegen den angeblichen exilischen Ursprung dieser Gesetzgebung.

In dem Abschnitte V. 10—15, welcher von dem Hohenpriester handelt, hat man vorgeschlagen, die Erwähnung der Salbung dieses Priesters als sekundär zu beseitigen. Es ist uns oben unwahrscheinlich vorgekommen, daß die Salbung des Hauptpriesters eine nachexilische Neuerung sei (S. 35f.). Der Zug, daß der Hohepriester im Heiligtum wohnt, ist ein sehr altertümlicher. 1. Sam. 1, 9; 3, 2 erzählen, daß Eli in dem Tempel wohnte. Er schlief dort und hatte daselbst also seinen Wohnsitz. Der Priester gehört zum Heiligtume, das ist uralte Sitte (cf. Wellhausen, Reste arab. Heid. S. 129; Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Rel.gesch.[3] II 332; A. Erman, Ägypten S. 390). Er ist der eigentliche verantwortliche Priester, der Vertreter Gottes, der wie der Flamen dialis in Rom sich vor jeder Verunreinigung zu hüten hat. Die Parallelen, welche die Religionsgeschichte hier bietet, beweisen, daß wir es hier nicht mit einem künstlich gesteigerten Heiligkeitsbegriff zu tun haben, der der vorexilischen Zeit fremd gewesen wäre, sondern daß hier allgemein verbreitete Anschauungen vorliegen, welche nicht erst durch einen Evolutionsprozeß hervorgerufen sind.

---

ist daher gar nicht nötig, eine Wurzel פרע III und ein Wort פֶּרַע II anzunehmen, wie es Gesenius-Buhl tut, weil sämtliche Stellen sich aus פרע freilassen in einfachster Weise erklären.

Man ließ das Haar nicht wachsen, um es zu opfern, sondern man schnitt sich die Haare ab, wenn man aus dem einen Zustand in einen andern übergehen wollte; cf. Deut. 21, 12; Num. 6, 18.

Der letzte Abschnitt von Lev. 21 handelt davon, daß keiner, der ein Gebrechen hat, als Priester fungieren dürfe. Auch hier liegen allgemein verbreitete und alte Anschauungen vor (cf. Dillmann, Lev. S. 568). Der Abschnitt richtet sich an Aaron. Von ihm redet V. 21 in der dritten Person. Es ist sehr wahrscheinlich, daß die betreffenden Worte hier mit Bäntsch u. a. als Zusatz zu fassen sind. Die Worte „keiner, der ein Gebrechen hat“, welche den V. 18f. ausgesprochenen Gedanken noch einmal wiederholen, werden hier durch eine freilich unnötige Glosse erläutert. Wenn wir von dieser Glosse absehen, liegt aber sonst in diesem Abschnitte nichts vor, was ausgeschieden werden soll. Man streicht zwar in V. 21 die Erwähnung der Feueropfer und meint, daß hier jüngere Redaktorenarbeit vorliege. Die Feueropfer kommen aber auch Deut. 18, 1 und 1. Sam. 2, 28 vor und finden sich in der nach unserer Ansicht vorexilischen Gesetzgebung Lev. 1ff. häufig.

V. 22 wird die Hinweisung auf das Hochheilige und Heilige gestrichen, weil diese Unterscheidung unserem Gesetz nach 22, 3 noch fremd sei. Wir haben schon bemerkt, daß Kap. 21 verschiedene Stufen der Heiligkeit voraussetzt, sonst läßt sich der Unterschied zwischen den Vorschriften für die Priester und den Hohenpriester nicht erklären. Übrigens geht aus nichts hervor, daß Kap. 22 auch von Hochheiligem die Rede ist. Wellhausen u. a. behaupten zwar, daß Ḳodaschim hier alles Heilige, also auch das Hochheilige einschließe. Das ist aber recht fraglich. Es handelt sich hier um Speisen, welche auch von den Sklaven und weiblichen Verwandten der Priester gegessen werden (V. 11f.) und welche die Priester am Abend, nach ihrer Reinigung, also zu Hause verzehren dürfen (V. 7). Daß dazu das Hochheilige, z. B. die Schaubrote jemals gehört hätten, wie es Wellhausen u. a. annehmen, scheint mir durch 1. Sam. 21, 6 recht unwahrscheinlich. Auch schon in der älteren Zeit können nicht alle Priester in dem Heiligtum gewohnt haben. Die 85 Priester, welche zu Nob fungierten, haben natürlich mit ihren Familien fast alle außerhalb des Tempels gewohnt, wie es auch später Sitte war (cf. Jer. 1, 1). Die heiligen Speisen mußten daher von dem Tempel in ihre Häuser gebracht werden, damit ihre Familien sie essen konnten. Es unterliegt 1. Sam. 21, 6 offenbar schweren Bedenken, die Schaubrote aus dem Tempel hinauszutragen. David behauptet, daß die Sache ungefährlich sei, weil seine Krieger heilig waren, und auch der Weg, der sonst unheilig ist, durch die heiligen Waffen seiner Krieger geweiht worden war. Man kann diesen V. 6 nur verstehen, wenn man davon absteht, „Weg“ hier, wie man es ge-

wöhnlich tut, durch Zug, Reise zu übersetzen. Das gibt keinen Sinn, und man übersetzt in dieser Weise nur, weil man nicht einsieht, was Weg hier sonst meinen könne. Die eigentümlichen Auffassungen über den konkreten Charakter des „Heiligen“ machen den Vers aber ganz klar. Wenn der Weg unheilig gewesen wäre, hätte man die Schaubrote nicht über diesen Weg mit sich führen können. Jetzt, wo die heiligen Waffen der Krieger den von den Kriegern benützten Weg geheiligt haben, kann man die Schaubrote ohne Bedenken aus dem Tempel hinausbringen. Das setzt also voraus, daß die Schaubrote für gewöhnlich nicht aus dem Tempelbezirk hinausgebracht wurden, und daß es schon damals einen Unterschied gegeben hat zwischen den gewöhnlichen heiligen Gaben und hochheiligen Speisen.

Die Analyse ist geneigt anzunehmen, daß der Unterschied zwischen „Heiligem“ und „Hochheiligem“ das Resultat eines Entwicklungsganges im theologischen Denken sei. Demgegenüber scheint das richtige Verständnis von dem Begriffe „Heilig“ uns vielmehr zu lehren, daß diese Unterscheidung in der Natur dieses Begriffes begründet ist. Daher nimmt es nicht wunder, daß ein solcher Unterschied schon in der vorexilischen Zeit gemacht wurde. Anstatt Lev. 21, 22 die Erwähnung des Heiligen und Hochheiligen zu streichen, verdient es vielmehr beachtet zu werden, daß Lev. 21, 22 für das richtige Verständnis von Lev. 22 nötig ist.

So erklärt es sich, daß Lev. 22, 17 ff. von den Sünd- und Schuldopfern nicht redet, das Fleisch dieser Opfer ist hochheilig, und in diesem Kapitel ist nur von dem „Heiligen“ die Rede. Daß eine exilische Gesetzgebung diese Opferarten noch nicht gekannt hätte, läßt sich angesichts Ezech. 40, 39 usw. nicht wahrscheinlich machen (cf. oben S. 14 f.).

Lev. 21, 23 wird die Erwähnung des Parokets gestrichen, weil diese die nachexilische Beschreibung des Zeltes Exod. 25 ff. voraussetze. Für uns liegt kein Grund vor, dieser Meinung beizustimmen, weil es auch schon in älterer Zeit eine Beschreibung des Wüstenheiligtums gegeben haben muß (cf. Alt. Stud. III 107 ff.).

Man meint, daß Lev. 22, 14 mit Lev. 5, 15 f. in Widerspruch steht. Wenn jemand aus Versehen Heiliges ißt, so soll er das Genossene erstatten und dem Priester noch ein Fünftel dazugeben. Lev. 5, 15 f. fordert außerdem noch ein Schuldopfer, davon ist hier keine Rede (Wellhausen, Die Comp. S. 160). Man vergißt aber, daß Lev. 5 sich an die Israeliten richtet und daß Lev. 22 zu den Priestern und den Familien der Priester redet. Es ist leicht verständlich, daß diese, welche sich fortwährend von dem Heiligen ernähren und also vielfach in der Lage sind, von

dem Heiligen zu genießen, wenn sie das wegen Unreinheit usw. nicht tun sollten, nicht denselben Verpflichtungen unterliegen, wie die gewöhnlichen Israeliten.

Daß in diesem Kapitel die Sünd- und Schuldopfer übergangen werden, ist gerade bei vorexilischer Abfassung leicht zu verstehen. Natürlich hat auch für diese Opfer gegolten, daß man keine minderwertigen Tiere opfern dürfe. Diese Tiere werden aber nach 2. Kön. 12, 17 von den Priestern gekauft. V. 17ff. jedoch handeln von den Tieren, welche durch die Israeliten selbst zum Heiligtum geführt werden, von den gewöhnlichen Kodaschim. Der Standpunkt der Analyse führt hier also zu großen Schwierigkeiten. Auf der einen Seite ist man gezwungen anzunehmen, daß hier eine Vorstufe zu P vorliege, weil die Sünd- und Schuldopfer noch nicht erwähnt werden, auf der anderen Seite sieht man sich genötigt, diese Gesetzgebung von exilischen Priestern verfassen zu lassen, welche, wie es Ezechiel zeigt, diese Opfer kannten, dieselben aber trotzdem wunderlicherweise nicht erwähnen.

Der Abschnitt 22, 26—30 macht den Eindruck, Nachträge zu enthalten, welche als Erläuterung zu der vorhergehenden Thora angehängt wurden und sich anknüpfen an die Bedingung, daß die Opfer „günstig“ (לרצון) sein sollen. Dabei wird Neues gebracht (die Bestimmung, daß die Tiere wenigstens 8 Tage alt sein sollen, daß man kein Muttertier mit seinem Jungen an einem Tage schlachten darf), und Altes wiederholt über das Fleisch des Todaopfers. Diese Nachträge versetzen uns jedoch nicht in die nachexilische Zeit. Denn V. 28 liegt wieder die primitive Anschauung über animalisches Leben zugrunde. Ebensowenig wie man das Junge in der Milch der Mutter kochen darf, ist es erlaubt, Muttertier und Junges an einem Tage zu opfern. Gedanken über die Fruchtbarkeit des Viehs werden vielleicht den Grund für dieses Verbot bieten. Die primitiven Begriffe über Wachstum und Leben finden wir in ähnlicher Weise in Deut. 22, 6 nachwirken. Die vorexilische Zeit hat dieselben also gekannt. Daß auch das Toda-Opfer in der vorexilischen Zeit vorkam, wurde oben (S. 22) nachgewiesen.

Gegen exilische Abfassung spricht auch 22, 25. Hier wird vorausgesetzt, daß auch Fremde Jahve Opfer darzubringen wünschen. Eine solche Erwartung scheint in der exilischen Zeit erst recht unpassend. Der Vers sagt (nachdem in den vorigen Versen aufgezählt wurde, welche Tiere man nicht als Opfer darbringen darf): „Und aus der Hand eines Fremden sollt ihr die Speise eures Gottes nicht von dergleichen Tieren darbringen.“ Gewöhnlich übersetzt man mit Wellhausen: Ihr sollt von einem

Fremden solche Tiere nicht kaufen, um dieselben als Speise darzubringen. Mit Recht jedoch hat Dillmann bemerkt, indem er auf Num. 5, 25 und Jes. 1, 12 hinwies, daß hier vorausgesetzt wird, daß auch der Fremde Jahve zu opfern wünscht. Von einem Kauf ist V. 25 gar nicht die Rede und kann die Rede auch nicht sein, denn es tut nichts zur Sache, ob die Israeliten die Tiere ihrem eigenen Besitz entnehmen oder dieselben kaufen. V. 25 richtet sich offenbar an die Priester. Sie sind es, die die Speise Jahves darbringen, sie sollen auch von Fremden solche Tiere nicht annehmen. (Der Israelit darf nach V. 24 seine Tiere überhaupt nicht durch Kastration verstümmeln.) Dagegen läßt sich nicht einwenden, daß die Schlußworte von V. 25 לא ירצו לכם beweisen, daß die Israeliten diese Opfer darbringen, weil לכם sich auf diese beziehe. Denn der Zorn Gottes, welcher durch minderwertige Opfer erregt wurde, traf nicht das Individuum, sondern auch seine Umgebung (cf. Mal. 1, 6ff.).

V. 31f. sind der Schlußsatz dieser beiden Kapitel.

Lev. 23.

Der Festkalender, der in diesem Kapitel vorliegt, gilt für eine Zusammenstellung von H und P. Zu H bringt man die Vorschriften über die Mazzoth-, Pfingst- und Hüttenfeste, welche V. 9^{b}—22 und V. 39—44 vorliegen. In diesen Abschnitten ist die Arbeit des Redaktors auszuscheiden, und als solche betrachtet man V. 1—3. 13. 14. 21. $39^{a.c}$. 41^{b}. 44 (Driver) oder außerdem noch V. 18^{b}. 19^{a}. 22. 41^{a} (Bäntsch). Übereinstimmung ist hier im einzelnen nicht erreicht worden. Zu P bringt man die übrigen Verse des Kapitels, welche die Dreizahl der Feste auf eine Siebenzahl ausdehnen (Sabbat, Pesach, Mazzoth, Pfingstfest, Neujahr, Versöhnungstag, Hüttenfest).

Man meint, H kenne nur die drei großen, auf dem Ackerbau beruhenden Feste, welche für ihn noch nicht an einen bestimmten Termin gebunden waren. Diese Gesetzgebung unterscheide sich von den älteren Gesetzen Exod. 23, 14ff. dadurch, daß die Darbringungen, welche an diesen Festen stattfinden sollen, nicht mehr dem Belieben der einzelnen überlassen werden, sondern durch ein festes Gemeindeopferstatut mit tarifmäßiger Festsetzung der Opfer ersetzt werden. Der Festkalender von P wolle die Feste aufzählen, für deren Feier eine Festversammlung am Heiligtum charakteristisch sei.

Es fällt sofort auf, daß die Erwähnung des Sabbats nicht zum ursprünglichen Bestand des Kapitels gehören kann, wie allgemein anerkannt wird, weil V. 4 die eigentliche Einleitung zum

Festkalender ist und aus dem Schlußvers V. 38 hervorgeht, daß der Sabbat in diesem Kalender nicht erwähnt wurde. Durch den Einschub des Sabbats wurde die Anfangsformel noch einmal wiederholt, wie wir auch sonst der Wiederholung als Mittel einen Einschub aufzunehmen begegnet sind (oben S. 60).

Nach der Ausscheidung dieser Verse bleibt ein Text, der nur wenig Anhaltspunkte für einen Aufteilungsversuch darbietet. Man hat auf V. 9 hingewiesen und bemerkt, daß hier ein neuer Anfang vorliege (Wellhausen, Die Comp. S. 161; Bertholet, Lev. S. 78). Es liegt jedoch bei fast jedem Feste ein neuer Anfang vor (V. 23. 26. 33), und zwar an solchen Stellen, an denen dieser Anfang nicht der Beweis für die Zusammenstellung zweier Gesetzgebungen sein kann, weil die betreffenden Verse aus einer Quelle stammen. Dieser Grund scheint daher recht schwankender Boden zu sein. Nehmen wir aber einmal an, daß aus V. 9 zu folgern sei, daß V. 9—14 zu einer anderen und älteren Gesetzgebung gehören müssen als V. 4—8, so stoßen wir auf den Umstand, daß in diesem älteren Gesetze mit keinem Worte von dem Mazzothfeste die Rede gewesen wäre. V. 9—15 handeln über die Darbringung der Erstlingsgarbe, schweigen aber über die Verpflichtung, während 7 Tagen Mazzoth zu essen und spielen auf Mazzoth in keiner Weise an. Exod. 23, 14ff. beweist, daß Mazzoth zu den ältesten israelitischen Festen gehört. Es läßt sich nicht einsehen, warum H an dem eigentlichen Mazzothfeste ganz vorbeigegangen wäre.

Das Pfingstfest wird V. 15ff. durch den ʿOmertag bestimmt. Auch dieses Fest kommt in dem ältesten Festkalender vor. Das zwingt also auch dazu anzunehmen, daß der ʿOmertag einer der Tage des Mazzothfestes ist. Das läßt sich jedoch nur verstehen, wenn V. 9ff. die Fortsetzung des über das Mazzothfest redenden Abschnittes V. 4—8 sind, es ist jedoch unbegreiflich, wenn V. 9ff. den Anfang eines selbständigen H-Gesetzes bilden sollen.

Es befremdet auch, daß die Vorschriften P's über das Pfingstfest sich nicht in deutlicher Weise von dem älteren Texte abheben. V. 21 wird geachtet, einen Rest dieser priesterlichen Vorschrift zu enthalten, weil er befiehlt, daß dieser Tag מקרא קדש sein soll. Bäntsch jedoch schreibt nur die letzte Hälfte des Verses P zu, weil V. 21[a] auf V. 20 zurückgreift. Wir erwarten, daß bei einer solchen Zusammenstellung die Bestimmungen P's über das Pfingstfest in derselben Weise aufgenommen wären, wie seine Vorschriften über das Mazzoth- und das Hüttenfest, welche erachtet werden, vollständig vorzuliegen.

Dazu kommt, daß der typische Unterschied, welcher zwischen dem Festkalender von H und von P vorliegen soll, sich nur durch

die Annahme von Redaktorenarbeit aus dem Text herauslesen läßt. Man meint, die feste Datierung der Feste sei dem H-Kalender ursprünglich fremd. Dagegen spricht jedoch, daß V. 39 den 15. des 7. Monats als Datum des Festes erwähnt und daß auch V. 41 den 7. Monat als Datum bezeichnet. Man streicht diese Stellen als Zusätze des Redaktors. Der einzige Grund dafür ist die Theorie der Analyse, denn an sich ist es sehr gut möglich, daß man in der Mitte des 7. Monats immer mit der Ernte beschäftigt war. Die Olivenernte fällt auch jetzt immer in den Oktober (Musil, Arabia Petraea III, 15).

Freilich wird V. 9ff. keine feste Datierung des ʿOmertages angegeben, das erklärt sich aber aus dem Umstand, daß dieser Abschnitt die Bestimmungen über das Mazzothfest V. 6f. fortsetzt. Die Einkleidung des Gesetzes fordert, daß über diesen Tag in einem selbständigen Abschnitte gehandelt wird. Die Gesetzgebung wird durch Moses in der Wüste gegeben. Das Mazzothfest kann in einem Wüstengesetze vorgeschrieben werden, weil es durch die historische Motivierung mit dem Auszug verbunden worden war (Exod. 12, 39). Die Darbringung der Garbe und der Pfingstbrote jedoch kann nur stattfinden, wenn die Wüstenreise beendet ist und wird daher in einem selbständigen Abschnitte vorgeschrieben. So versteht es sich, daß auch bei dem Hüttenfest V. 33f. auf den Charakter dieses Festes als Erntefest kein Bezug genommen wird.

Es ist auch nicht möglich, die Vorschriften über das Hüttenfest (V. 33—36), welche man P zuschreibt, als eine spätere Variante zu dem H zugeschriebenen Abschnitte V. 39—43 zu betrachten. Man meint, P habe hier ein siebentägiges Fest in ein achttägiges umgewandelt. Dabei wird angenommen, daß der Abschnitt V. 33—36 einheitlich ist. Das scheint mir jedoch recht fraglich zu sein. Es ist sehr auffällig, daß V. 34 und V. 36ª die Dauer des Festes auf sieben Tage ansetzen. Nach V. 38 beabsichtigt die Gesetzgebung die Festtage aufzuzählen, an welchen Feueropfer für Jahve dargebracht werden sollen. Da befremdet es sehr, daß V. 33—36ª nur von Feueropfern an sieben Tagen wissen, daß in V. 36ᵇ jedoch noch ein achter Tag erwähnt wird, an welchem auch ein Feueropfer dargebracht werden soll, der sogar als einer der größten Tage des Festes gilt und als Ruhetag gefeiert werden soll. Wenn V. 34f. beabsichtigten, ein siebentägiges Fest in ein achttägiges umzuwandeln, verstehen wir nicht, daß die Dauer des Festes auf sieben Tage angesetzt wird und der achte Tag erst in einem Anhang erwähnt wird, denn V. 36ª „sieben Tage sollt ihr Feueropfer darbringen“ verträgt sich nicht mit der Vorstellung, daß diese sieben Tage eigentlich als acht zu fassen seien.

Es fällt auf, daß V. 36 formell V. 8 sehr ähnlich ist. Natürlich muß der Text ursprünglich vorgeschrieben haben (wie es V. 8 der Fall ist), den siebenten Tag als Ruhetag zu feiern. Dieser Text wurde korrigiert, wie auch der Text von V. 39 verbessert wurde, statt 7 wurde 8 geschrieben und im Anschluß daran die Worte „und ihr sollt Jahve ein Feueropfer darbringen“ eingeschoben. Wir verstehen den Text, wenn wir annehmen, daß der ursprüngliche Text älter ist und korrigiert wurde, wir verstehen den Text jedoch nicht, wenn wir annehmen, daß er als absichtliche Korrektur zu V. 39 f. verfaßt wurde. Man könnte mit gleichem Rechte behaupten ,daß V. 39 f. verfaßt wären, um V. 34 ff. zu korrigieren, indem man die Erwähnung des achten Tages V. 36 einem Redaktor zuschriebe, wie man jetzt diese Erwähnung V. 39 für einen Zusatz eines Redaktors erklärt. Aus der Ansetzung der Dauer des Festes auf 7 Tage muß darum folgen, daß in beiden Abschnitten V. 34 ff. und V. 39 ff. ursprünglich von einem siebentägigen Feste die Rede war, und daß in beiden Abschnitten der achte Tag hineinkorrigiert wurde. Alsdann muß aber der ursprüngliche Text von V. 34 ff. älter sein als die nachexilische Zeit, denn Neh. 8, 18 erwähnt ein achttägiges Hüttenfest.

Einen Hinweis auf die nachexilische Zeit hat man in dem Ausdruck מקרא־קדש gefunden, welcher als „heilige Zusammenrufung“ erklärt wurde. Man meint, es haben an den Festtagen, welche als מ״ ק״ bezeichnet werden, Versammlungen der Gemeinde im Heiligtum stattgefunden. Die Gemeinde gilt für eine Institution der nachexilischen Zeit, folglich müssen die Gesetze, welche von einer Gemeindeversammlung reden, der nachexilischen Periode angehören.

Wir haben schon früher (Alt. Stud. III S. 81) bemerkt, daß der Begriff ʿEda in P keinenfalls unserem Begriffe Gemeinde entspricht, sondern vielmehr als Versammlung der Familienhäupter und älteren Männer (cf. arab. Meǧlis) zu fassen ist. Es ist aber auch sehr unwahrscheinlich, daß die Übersetzung von מקרא durch „Versammlung“ richtig ist, wie allgemein verbreitet dieselbe auch ist. מִקְרָא bedeutet nur „Ruf“ und bezeichnet die Handlung des Rufens. Daher heißt das Wort Neh. 8, 8 Vorlesung, weil lesen und rufen in der hebräischen Sprache nicht unterschieden werden. Natürlich kann ein Ruf dazu dienen, eine Versammlung zusammenzurufen. In diesem Falle hat der Ruf durch Worte oder Signal das Versammeln als Inhalt, wie Num. 10, 2 (die Trompeten dienen למקרא העדה), wie Neh. 8, 8 die Thora Inhalt des Rufes war. Daß das Wort מקרא an sich Versammlung bedeutet, ist etymologisch unwahrscheinlich, weil קרא nicht zusammenrufen, sondern rufen

bedeutet. מקרא kann daher nicht Zusammenberufene oder Versammlung bedeuten. Die Stelle Jes. 4, 5, an welcher das Wort in dieser Bedeutung vorzuliegen scheint, ist bekanntlich sehr korrupt und kann hier nicht ins Gewicht fallen.[1]) מקרא קדש ist darum besser zu übersetzen: Der Ruf „Heilig“ soll gerufen werden, oder, es soll „Heilig“ gerufen werden, d. h. jedermann soll durch diesen Ruf daran erinnert werden, daß ein heiliger Tag angebrochen ist, an welchem es nicht erlaubt ist, Arbeit zu verrichten. Daher folgt dem Ausdruck מ״ק״ immer das Verbot, irgendeine Arbeit zu verrichten, die Heiligkeit des Tages schließt solches aus (Exod. 12, 16; Lev. 23 passim; Num. 28, 18. 25f.; 29, 1. 7. 12). Auch die Fastentage wurden in solcher Weise ausgerufen 1. Kön. 21, 9; Jer. 36, 9 oder geheiligt Joel 1, 14; 2, 15.

Aus Lev. 23, 4 geht klar hervor, daß die übliche Übersetzung „Versammlung“ unzulässig ist. „Dies sind die festgesetzten Zeiten (מועד) Jahves, die מ״ק״, welche ihr sollt ausrufen zu ihren bestimmten Zeiten.“ Nach V. 2 sind die Feste auszurufen und zwar als מ״ק״. Ein Fest als eine Versammlung ausrufen, ist ein sinnloser Ausdruck, zumal weil die Feste am Abend anfangen und die Versammlungen kaum bei nächtlichem Dunkel stattgefunden haben könnten. Die Zeitrechnung war eine schwankende. Der Anfang eines Monats mußte jedesmal offiziell bestimmt werden, nachdem zuverlässige Leute über die Wiedererscheinung der Mondsichel Bericht erstattet hatten. Darum war es nötig, durch öffentliche Mittel der Bevölkerung kundzutun, daß eine heilige Zeit angebrochen war. Wie noch jetzt der Azân die Moslemin zum Gebet ruft, so wurde in Israel durch den Ruf „Heilig“ der Anfang der Feste und der Ruhetage verkündet.

Auf die Unzulässigkeit der Übersetzung „Versammlung“ weist auch folgendes hin. Man meint, das Volk wurde zusammengerufen, um Gemeindeopfer als Feueropfer für Jahve darzubringen (Bäntsch, Lev. S. 412, cf. auch Wellhausen, Prol.[3] S. 106). Solche Opfer wurden an jedem Festtage dargebracht. „Feueropfer sollt ihr Jahve 7 Tage lang bringen (V. 8. 36). מ״ק״ fand jedoch nur an dem ersten und dem letzten Tage der Feste statt. Daraus geht hervor, daß מ״ק״ sich nicht auf die Darbringung der Opfer beziehen kann. Die Versammlungen am Heiligtum

---

[1]) מקראה steht hier im Parallelismus mit מכון Stelle. LXX übersetzen *τὰ περικύκλῳ αὐτῆς* und haben das Wort hier ebensowenig wie Jes. 1, 13 als Versammlung gedeutet. Die Meinung, das Wort sei defektiv geschrieben für מקראיה, ihre Versammlungen, scheitert daran, daß הר ציון (Ps. 48, 12; 74, 2) und מכון männlich sind. Es ist vielmehr מְקָרֶהוּ von מְקָרֶה Gebälk (Koh. 10, 18) zu lesen.

scheinen mir darum lediglich auf einer unrichtigen Übersetzung zu beruhen und können für den nachexilischen Ursprung von Lev. 23, 4ff. 34ff. nicht ins Feld geführt werden.

Man hat richtig bemerkt, daß die durch V. 38 geschlossene Gesetzgebung beabsichtigte, die Feste aufzuzählen, an welchen Feueropfer darzubringen waren, und erkannt, daß zu diesem Gesetze die Abschnitte V. 4—8 und V. 23–36 gehört haben müssen, weil in denselben fortwährend von Feueropfern die Rede ist. Es scheint mir aber nicht richtig, daß man diese Gesetzgebung als einen Zusatz zu dem sogenannten H-Gesetz betrachtet hat, weil man nicht beweisen kann, daß der Festkalender von P anderen Charakters ist als derjenige, welcher H zugeschrieben wird.

Daß die Gesetzgebung Lev. 23 nicht einheitlich ist, liegt auf der Hand. Schon längst hat man bemerkt, daß der Abschnitt V. 9–20 sich stilistisch von den ihn einschließenden Abschnitten abhebt. Man hat ihn mit V. 39ff. verbunden und als älteres H-Gesetz betrachtet. Dagegen spricht nicht nur, wie oben bemerkt wurde, daß dieses H-Gesetz alsdann das Mazzothfest nicht erwähnt hätte, sondern auch, daß V. 9f. auf V. 4—8 zurückgreifen. Die Vorschrift, die Webe-Garbe am Morgen nach dem Sabbat darzubringen, ist nach V. 15 und Deut. 16, 9 zu verstehen von dem ersten Ruhetag des Mazzothfestes.[1] Der Ausdruck „nach dem Sabbat" beweist, daß V. 4—8 vorausgesetzt werden. Der Grundstock des Kapitels wird durch die Gesetzgebung über die heiligen Tage V. 4ff. gebildet. In diese Gesetzgebung, welche sich ganz der Wüstensituation anpaßte, wurden Abschnitte eingetragen, in welchen die Art, in welcher diese Feste begangen wurden, näher beschrieben wurde. Daß sich hier Bestimmungen und Vorschriften angehäuft haben, welche nur deshalb aufgenommen wurden, weil spätere Soferim bestrebt waren, hier Verwandtes zu sammeln, geht aus V. 22 hervor. Der Vorschrift, das Land nicht ganz abzuernten, hat mit der eigentlichen Festfeier nichts zu tun. V. 20 sind die Worte על שני כבשים als Glosse zu streichen. Sie beweisen, daß die Soferim den Text studiert haben. Nach V. 20 sollen die V. 18f. erwähnten Opfertiere vor Jahve bei der Anbietung der Pfingstbrote gewoben werden. Das „Weben" so vieler Tiere hat Bedenken erregt und ein Leser hat den Text in anderer Weise verstehen wollen und behauptete, die Brote seien zu weben, und zwar bei der Darbietung des Dankopfers. Die Worte gerieten

[1]) Ich muß hier die Alt. Stud. III S. 138 Note 2 geäußerte Meinung, שבת bedeute hier Beendigung der Ernte zurücknehmen. Sie läßt sich angesichts Deut. 16, 9 nicht aufrechterhalten. Dieser Text beweist, daß die Garbe bei dem Anfang der Ernte dargebracht sein muß, wie es tatsächlich Sitte war.

später in den Text und stören den Zusammenhang. Übrigens ist der Abschnitt V. 9—21 einheitlich. Er zerfällt in zwei Teile, welche durch eine Schlußformel geschlossen werden.

Eine Schlußformel kommt auch V. 41 vor, steht jedoch jetzt in der Mitte eines Verses. Das beweist, daß der Abschnitt V. 39—43 nicht einheitlich ist. Die Schlußworte von V. 41 (Im 7. Monat sollt ihr es feiern) und V. 42f. sind Nachträge zu V. 39ff. In V. 39—41[a] war die Rede davon, daß man mit Früchten und Zweigen fröhlich sein sollte, von Hütten wurde jedoch nicht gesprochen. Das wird hier nachgeholt. Auch die V. 39—41[a] machen vielmehr den Eindruck, ein Zusatz zu V. 34—36 zu sein als umgekehrt. Gewöhnlich schreibt man V. 39—43 und V. 9—21 demselben Verfasser zu. Dagegen spricht jedoch, daß V. 9—21 sich verbreiten über die Tieropfer, welche am Omer-Tag und am Pfingstfest darzubringen sind, während in V. 39ff. von solchen Opfer gar keine Rede ist. Wir können darum nicht annehmen, daß unserem Kapitel ein ursprüngliches, V. 9—21 und V. 39—43 umfassendes H-Gesetz zu Grunde liegt. Diese Abschnitte müssen verschiedener Herkunft sein.

Man wird vielleicht einwenden, daß Bäntsch u. a. annehmen, daß die Opfer durch einen Redaktor in das H-Gesetz eingetragen wurden. Dagegen spricht jedoch, daß der Text keine Veranlassung dazu gibt, und daß die Vorschriften über die Opfer nicht stimmen zu Num. 28. Bäntsch selbst bemerkt: „Unerklärlich bleibt, warum die spätere Bearbeitung die vorliegenden Bestandteile nicht auch nach Num. 28, 17ff. erweitert hat.“ Ein Redaktor hätte sich kaum in einer von der späteren Sitte abweichenden Weise geäußert. V. 13 weicht ab von Num. 15, 4, indem er vorschreibt, $^2/_{10}$ Maß Mehl zu nehmen anstatt $^1/_{10}$, und V. 18 schreibt vor, 1 Rind und 2 Widder zu opfern, während Num. 28, 27 eine Gabe von 2 Rindern und einem Widder vorschreibt.

Die Analyse muß schon annehmen, daß die Opfer in den Text hineingeschoben wurden, weil vorgeschrieben wird, daß bei den Opfern die Num. 15 erwähnten begleitenden Speis- und Trankopfer darzubringen sind. Man meint, diese Begleitopfer müssen einer jüngeren Periode angehören, weil die Verwendung von Wein dem Jahvekultus fremd sei. Der Wein wäre eine Gabe Baals. Die Trankopfer seien darum wohl den jüngeren priesterlichen Gesetzgebern zuzuschreiben, welche die Beurteilung des Weines durch den alten Jahvismus nicht mehr kannten (Holzinger, Numeri S. 62). Noch Ezechiel habe den Wein im Kultus nicht verwendet. Es läßt sich jedoch beweisen, daß diese Meinung eine unrichtige ist. Daß man nicht bei jedem Brandopfer und Schlachtopfer Speis-

und Trankopfer darbrachte, mag richtig sein, daraus folgt jedoch nicht, daß solche Begleitopfer bei feierlichen Opfern nicht üblich gewesen wären. 2. Kön. 16, 13. 15 beweist, daß schon die vorexilische Sitte die Begleitopfer gekannt hat. Die daselbst erwähnten Trankopfer sind natürlich als Weinopfer zu deuten (Judic. 9, 13). Auch Ezechiel 45, 17 schreibt vor, daß die Brandopfer des Fürsten durch Speis- und Trankopfer begleitet werden. Wir dürfen darum nicht behaupten, Ezechiel habe den Wein im Kultus noch nicht verwendet. Die Meinung Holzingers, der Wein sei Baalsgabe gewesen, geht schließlich auf die Theorie zurück, daß der Jahvismus eine Nomadenreligion sei, welche von der Bauernreligion Kanaans grundverschieden war. Die Unrichtigkeit der Nomadentheorie wurde Alt. Stud. II, S. 38ff. besprochen. Daß der Wein dem vorexilischen Jahvediener eine Gabe Jahves war, beweist Hos. 2, 10f. Hos. 9, 4 droht sogar als Strafe an, daß die Israeliten Jahve keinen Wein mehr werden spenden können, weil ihre Fortführung aus dem Lande bevorsteht! Wir sind also nicht berechtigt anzunehmen, daß die Erwähnung der Begleitopfer in einem vorexilischen Gesetze als Einschub zu deuten sei.

Wir nehmen an, daß der Grundstock des Kapitels und die Zusätze in die vorexilische Zeit zurückreichen. Dagegen scheint zu sprechen, daß die Texte datiert werden, daß der Neujahrstag auf den 1. des 7. Monats fällt, und daß der Versöhnungstag erwähnt wird. Was die beiden letzten Punkte betrifft, sei hier auf die Erörterung über das Alter des Versöhnungstages und über die Kalenderwechsel (oben S. 82) hingewiesen. Bei dem ersten Punkte, die Datierung der Feste, ist zu bemerken, daß die in Leviticus vorliegenden Gesetze sich offenbar auf eine in der Nähe des Heiligtums wohnende Bevölkerung beziehen, und darum als eine lokale Gesetzgebung zu fassen sind (cf. oben S. 69), welche nicht bestrebt ist, die religiöse Sitte des ganzen Landes zu regulieren. In derselben Gegend fällt die Ernte auch fast immer ganz in dieselbe Zeit des Jahres. Dazu kommt, daß das die Feste bestimmende Datum offenbar mit dem Monde zusammenhängt, weil bei Mazzoth und Sukkoth gerade der Vollmondstag gewählt wird. Es ist ein allgemein verbreiteter Glaube, daß Mond und Wachstum zusammengehören. Es ist darum gewiß nicht zufällig, daß die Ernte eröffnet wird an dem Vollmondstage des 1. und 7. Monats. Wir können nicht annehmen, der 15. sei gewählt, weil gerade an diesem Tage die Ernte im Frühling und Herbst gereift war. Daß beide Erntefeste auf den 15. fallen, beweist, daß nicht die Reifheit des Gewächses, sondern der Mond der bestimmende Faktor gewesen muß sein, denn es wäre zu zufällig, daß in der Gegend, welche zu

der Wahl des 15. die Veranlassung gegeben hätte, das Korn und die Trauben und Oliven genau am 15. zur Reife gekommen wären. In dem Jahvekultus selbst läßt sich nichts nachweisen, das bei einer Umdeutung der alten Erntefeste in Tempelfeste zur Wahl des 15. als festen Datums Veranlassung gegeben haben könnte. Wir können also nicht umhin, den 15. mit dem Mond in Beziehung zu bringen. Die Mondfeste sind aber in Israel sicher alt. Es wird von dieser Seite also sehr wahrscheinlich, daß die feste Datierung der Festtage nicht erst eine Innovation der nachexilischen Zeit ist. Ezech. 45, 25 setzt ein festes Datum als üblich voraus.

Für vorexilische Abfassung spricht, daß Pesach und Mazzoth als zwei verschiedene Feste erwähnt werden. Wir haben bei der Besprechung von Exod. 12, 1—14 (Alt. Stud. III, S. 115ff.) darauf hingewiesen, daß die nachexilische Zeit Pesach und Mazzoth nach dem Beispiele des Deuteronomium zusammengeworfen hat (2. Chron. 30). Schon Ezechiel redet 45, 21 von Pesach und von Mazzoth als von einem Feste. Daß das ältere Gesetz des sogenannten Bundesbuches keine Daten erwähnt, verstehen wir, wenn wir beachten, daß dieses Gesetz in die Zeit zurückgehen muß, als Israel noch nicht in Kanaan angesiedelt war (Alt. Stud. III, S. 121—130) und also noch keine Daten erwähnen konnte. Die Getreideernte, welche in den Tälern Palästinas in den April fällt, fällt auf der Hochebene Moabs erst in den Juni (A. Jaussen, Coutumes des Arabes au pays de Moab. Paris 1908, p. 225). Eine für eine größere Gegend mit klimatischen Unterschieden bestimmte Gesetzgebung kann also die Ernte nicht an ein festes Datum binden. So versteht es sich, daß Deuteronomium, das für das ganze Land gelten wollte, keine feste Datierung enthält und sogar bestrebt ist, den Erntecharakter des Mazzothfestes ganz zu unterdrücken durch seine Verbindung mit Pesach, das gleichfalls nicht als Mondfest, sondern als eine Erinnerung an den Auszug gefaßt wird.

Die Evolution der Feste, welche aus einer Vergleichung der verschiedenen Festkalender so schön hervorzugehen schien, scheint darum eine recht fragliche Sache zu sein. Aus der Fixierung des Datums der Erntefeste darf nicht ohne weiteres geschlossen werden, daß die Feste ihren eigentlichen Charakter schon verloren hätten. Dafür, daß das Herbstfest schon früh am 15. des Monats gefeiert wurde, spricht die Notiz 1. Kön. 12, 32, daß Jerobeam in Konkurrenz mit dem Feste in Jerusalem ein Fest veranstaltete am 15. des 8. Monats. Aus dieser Notiz hat man schließen wollen, daß auch in Jerusalem in ältester Zeit das Herbstfest im 8. Monat begangen wurde. Dieses läßt sich jedoch dem Text nicht entnehmen. Daß im Norden die Ernte später reifte als im Süden, ist

verständlich. Für Jerusalem waren die südlichen Verhältnisse maßgebend, für das Nordreich die nördlichen. Daß hier gerade der 15. des 8. Monats gewählt wird, spricht dafür, daß der Vollmond das Datum dieser Feste bestimmt hat. Im semitischen Volksglauben hat der Mond immer eine große Rolle gespielt, und wurde der wachsende Mond mit dem Wachsen und mit Glück überhaupt verbunden. „Wenn dein Wort auf die Erde sich niederläßt, so entsteht das Grün", hat der Assyrer dem Monde gesungen (KAT³ S. 609). Es versteht sich also, daß in der Zeit, in der das Korn und die Früchte reifen, der Vollmondstag für den Tag gilt, an welchem der Höhepunkt des Wachstums erreicht worden ist.

Im Tractat Menachot X³ wird erzählt, daß noch in der späteren Zeit die Ernte am Abend, nachdem die Sonne untergegangen war, eröffnet wurde. Hier muß eine sehr alte Sitte vorliegen, denn das Gesetz schrieb vor, die Garbe am Tage nach dem Sabbat zu weben. Die Sitte, die Garbe am Abend, nachdem es dunkel geworden war, abzuschneiden, läßt sich also aus dem Gesetz nicht herleiten, und es ist natürlich, daß man die Feldarbeit bei Tageslicht vornimmt. Es muß also eine bestimmte Veranlassung gegeben haben, den Abend zu wählen, welche auch den Verfassern der Mischna nicht mehr bekannt war. Die Rabbinen begnügten sich mit der Erklärung, die Eröffnung der Ernte finde am Abend statt „wegen der Baithusim, welche sagten, die Garbe wurde nicht nach Ausgang des Sabbats (jom tob) abgeschnitten". Daß dieses keine Erklärung ist, liegt auf der Hand. Es muß hier also eine alte Sitte vorliegen, welche nur mit dem Vollmond zusammenhängen kann. Die Erntesitten gehen überall auf der Welt in entfernte Zeiten zurück und erweisen sich als außerordentlich zäh. Es kann darum nicht wundernehmen, daß man noch in der rabbinischen Zeit Sitten beibehielt, welche man nicht recht mehr zu erklären wußte oder deren eigentlichen Sinn man lieber im Hintergrund ließ.

Schon J. Grimm (Deutsche Mythologie³ S. 677) hat darauf hingewiesen, daß einst die Meinung vorherrschte, bei abnehmendem Monde seien Geschäfte zu verrichten, die Trennung oder Auflösung, Fällen oder Erlegen beabsichtigen. Darum „ist es gut, Holz abzuhauen mit des Mondes Wedel". Bei zunehmendem Monde soll man kein Holz schlagen. Gras sei im Vollmond zu mähen usw. Es ist merkwürdig, daß solche Anschauungen sich noch bis in unsere Zeit hinübergerettet haben und bei den Bauern noch nicht ganz abgekommen sind. Daß auch jetzt den Änderungen des Mondes Einfluß zugeschrieben wird, erhellt aus den Mitteilungen A. Musils (Arabia petraea III, S. 313, cf. auch J. Goldziher in Archiv

für Rel. 1910 S. 44. E. Littmann, ibid. 1908 S. 301. 313). Daß solche Anschauungen schon in ältester Zeit die religiöse Sitte bedingt haben, dürfen wir getrost annehmen, denn auch in anderer Weise blickt eine primitive Anschauung über Wachstum klar durch (cf. z. B. das Mazzothfest in Or. Stud., Th. Nöldeke gew. II, S. 671). Die Woche nach dem Vollmond mag den Israeliten als die richtige Zeit für die Ernte erschienen sein, am Vollmondstage selber jedoch wurde geruht. Wie noch jetzt im Buddhismus (Oldenberg, Buddha [2] S. 396) Neumond und Vollmond die heiligen Zeiten sind, so wird auch in Israel der Vollmondstag selber für den Anfang der Arbeit nicht geeignet erachtet sein.

Es versteht sich, daß im alten Bundesbuche, das eine allgemeine Gesetzgebung enthält, die heiligen Zeiten nicht genau bestimmt werden. Das beweist eben, daß der Festkalender von Lev. 23 und derjenige von Exod. 23 sich nicht an dasselbe Publikum richten. Lev. 23 läßt sich nur fassen als ein Gesetz, das sich an einen kleineren Kreis richtet und zwar an die Israeliten in Jerusalem und in der Umgebung dieser Stadt.

Gewöhnlich wird gegen vorexilische Abfassung dieses Kapitels ins Feld geführt, daß die Feste hier ihrer ursprünglichen Bedeutung als Ackerbaufeste beraubt werden. Gerade das Datum beweist, daß dieses nicht der Fall ist. Der Grundstock des Kapitels V. 4ff. geht auf die eigentliche Feier der Feste gar nicht ein, es werden nur die Tage erwähnt, an welchen Opfer dazubringen sind; daraus darf man jedoch nicht schließen, daß es für diesen Gesetzgeber sonst keine religiösen Sitten gab, welche ihm wichtig erschienen wären und sich auf den Ackerbau bezogen hätten.

Wir wissen, daß die Sitte, am Hüttenfest mit Lulab und Ethrog umherzulaufen, noch bis jetzt geübt wird. Man versteht nicht mehr, warum dieses stattfindet. In der nachexilischen Zeit hat man die bezügliche Vorschrift Lev. 23, 40 auch schon nicht mehr verstanden, wie aus Neh. 8, 15 hervorgeht. Dort heißt es, daß man die Zweige der Ölbäume usw. benutzen soll, um Hütten daraus zu machen. Lev. 23, 40 jedoch schreibt vor, daß diese Zweige und Früchte am ersten Tage des Festes, wenn die Hütten natürlich schon fertig sind, geholt werden sollen, um sich zu freuen vor Jahve. Das Herumlaufen mit diesen Zweigen und Früchten hängt natürlich mit der Ernte zusammen und muß eine Zeremonie sein, die sich auf die Fruchtbarkeit bezieht. Wir denken unwillkürlich an die Zeremonien, welche auf babylonischen Zylindern vorkommen, in welchen auch die Frucht und die Zweige eines Baumes eine Rolle spielen (cf. z. B. A. Jeremias, AOT [2] S. 191f.). Da ist es

aber nicht wohl möglich zu behaupten, daß der ursprüngliche Charakter des Festes in Lev. 23 in den Hintergrund gedrängt werde. Es ist allerdings wahr, daß in dem Zusatz V. 42 das Wohnen in Hütten unrichtigerweise als Erinnerung an den Exodus erklärt wird. Natürlich sind die Hütten ursprünglich die Hütten, welche in den Gärten während der Erntezeit gebaut wurden, damit man den Garten auch nachts nicht zu verlassen brauchte. Die historische Erklärung, welche sich in diesem Zusatz findet, beweist jedoch nichts für den Ursprung des ganzen Kapitels und könnte sich übrigens auch sehr gut schon in einem älteren Gesetze finden, weil die ursprüngliche Bedeutung solcher Sitten nur noch in sehr wenigen Fällen ungetrübt bleibt, wenn religiöse Erntefeste einem größeren religiösen System einverleibt werden. Auch die Mazzoth sind schon früh (cf. Exod. 13) in solcher Weise umgedeutet worden.

Lev. 24.

Von Lev. 24, 1—4 war schon früher die Rede (Alt. Stud. III, S. 106). Die Verse handeln von der Tempellampe. Aaron soll reines Öl nehmen und ein נר תמיד aufsetzen. Dieser Ausdruck ist nicht mit Bäntsch u. a. als Plural zu übersetzen, sondern beweist, wie es Holzinger richtig bemerkt hat, daß eigentlich von einer Lampe die Rede ist. Diese Lampe wird מאר genannt. Die nachexilische Zeit hat den siebenarmigen Leuchter gekannt, welcher מנרה genannt wird. Überall, wo von dem Leuchter die Rede ist, soll Aaron נרות brennen lassen (Exod. 25, 37; 30, 7; 39, 37; 40, 4. 25; Num. 8, 2). Es fällt auf, daß V. 1—3 einen geschlossenen Zusammenhang bilden, welcher durch die Formel „Dies ist eine ewige Satzung für eure Geschlechter“ beschlossen wird. V. 4, welcher von dem Leuchter und mehreren Lampen redet, ist offenbar ein Nachtrag zu V. 1—3, welcher die nachexilische Sitte voraussetzt. Daraus geht jedoch hervor, daß V. 1—3 älter sind und nicht mit Bäntsch u. a. P zugeschrieben werden können. P hätte nicht von einer Lampe reden können. Die Verse 1—3 müssen darum in die vorexilische Zeit zurückreichen.

Der Abschnitt über die Schaubrote enthält nichts, was auf die nachexilische Zeit hinweist. Daran, daß die Sitte Schaubrote aufzulegen alt ist, läßt sich angesichts 1. Sam. 21, 5 f. nicht zweifeln.

Der dritte Abschnitt dieses Kapitels, welcher inhaltlich mit den beiden vorhergehenden Stücken nichts zu tun hat, muß gleichfalls in die ältere Zeit angesetzt werden. Das wird durch V. 15 f. bewiesen. Von diesen Versen war schon oben S. 97 die Rede. Der Abschnitt ist bestrebt zu betonen, daß die Strafe für das Lästern

des Namens Jahves für den Fremdling wie für den Einheimischen dieselbe sein soll. Es wird erzählt, daß Moses die Entscheidung Jahves angerufen hat, als ein Halbblut Jahve lästerte und er nicht wußte, in welcher Weise dieses Vergehen zu ahnden sei. Die Entscheidung, welche Jahve ergehen läßt, kann man bei richtiger Übersetzung der nachexilischen Zeit nicht zuweisen, weil dieselbe eine Mehrheit von Göttern voraussetzt und sich also an den strengen Monotheismus dieser Periode nicht anschließt. Diese Entscheidung nicht P, sondern H zuzuschreiben hilft nicht aus, denn auch H kann man eine Anschauung, wie sie V. 15f. vorliegt, nicht zumuten.

Moses soll zu den Israeliten sagen, daß der Halbblut gesteinigt werden soll, denn „ein jeder, der seinem Gotte flucht, soll seine Schuld tragen, und derjenige, der den Namen Jahves lästert, soll getötet werden, die ganze ʿEda soll ihn steinigen, er sei Fremdling oder Einheimischer; weil er den Namen gelästert hat, soll er getötet werden". Es ist deutlich, daß ונשא חטאו keine bestimmte Strafe bezeichnet.[1]) Wenn man seinem Gotte flucht, wird also keine Strafe genannt, es wird nur im allgemeinen gesagt, daß ein solcher Mensch der göttlichen Rache anheimfällt, „er soll seine Schuld tragen". Wenn der Name Jahves jedoch gelästert wird, wird die Strafe genau bestimmt. Hieraus geht hervor, daß die Begriffe ‚seinem Gotte fluchen' und ‚den Namen Jahves lästern' nicht identisch sind. Wenn dieses der Fall wäre, hätte man nicht dasselbe Vergehen als zwei verschiedene Fälle, mit verschiedener Bezeichnung der Gottheit (Elohim und Jahve) und verschiedener Bezeichnung der Strafe nebeneinandergestellt. Der betreffende Halbblut hat V. 11 Jahve gelästert (ויקב) und geflucht (ויקלל), es gibt also keine Veranlassung, unter dem Fluchen von V. 15 etwas Leichteres zu verstehen als unter dem Lästern von V. 16.

Es läßt sich aus V. 15f. nur schließen, daß אלהיו der persönliche Gott eines Menschen ist. Wer diesen Gott verflucht, soll wissen, daß er den göttlichen Zorn erregt hat, kann die göttliche Strafe erwarten. Wer dem Namen Jahves jedoch geflucht hat, soll sofort getötet werden. Jahve und Elohim sind hier verschiedene Götter. Elohim bezeichnet den Schutzgott, den ilu der assyrischen Litaneien. Jahve dagegen ist der große Gott. Wir

---

[1]) Der Ausdruck נשא חטאו bedeutet nur, daß man eine Schuld auf sich ladet. In welcher Weise die göttliche Strafe den Sünder treffen wird, bleibt unbestimmt. Bald wird die Strafe unmittelbar nachher erwähnt, wie Lev. 19, 8. Meistenfalls jedoch bleibt diese unentschieden. Man hat sich nur davon überzeugt zu halten, daß man den göttlichen Zorn erregt hat und muß folglich bestrebt sein, seine Sünde zu sühnen (cf. Lev. 20, 20 mit 21 und 19).

sind hier also in einem religiösen Gedankenkreise, welcher ein recht altertümlicher ist.

Die übrigen gesetzlichen Strafbestimmungen, welche sich an V. 16 anschließen, enthalten das alte jus talionis, wie wir es aus dem Bundesbuche und dem Hammurabicodex kennen. Auch in der eigentlichen Erzählung jedoch blickt ein antiker Zug hindurch. Jeder, der den Fluch gehört hat, soll dem Sünder die Hand auf den Kopf legen und ihn steinigen. Warum wird diese Auflegung der Hände vorgeschrieben? Die gewöhnliche Meinung ist, daß die Zeugen dieses tun, um ihn schuldig zu erklären. Man weist darauf hin, daß auch in der Geschichte der Susanna, die Ältesten ihr die Hand auf den Kopf legen wollen. Eine Schuldigerklärung allein kann es nicht sein. Durch das Auflegen der Hände wünscht man immer etwas zu übertragen. Aaron überträgt in dieser Weise die Sünden des Volkes auf den Bock (Lev. 16, 21 f.). Die Anwesenden legen ihre Sünden durch diese Zeremonie wahrscheinlich auf denjenigen, der sterben muß, und dieselben also mit sich nehmen kann, wie es Lev. 16 der Bock tut. Im Neuen Testamente ist die Handauflegung immer eine Übertragung von Geist oder Macht. Was übertragen wird, ist in jedem einzelnen Falle festzustellen. Hier kann es nur die Schuld sein, von der die Zeugen sich zu befreien wünschen. Weil diese Vorstellungen bis in die spätere Zeit nachgewirkt haben, ist die Handauflegung an sich kein Beweis für ein höheres Alter. Daß dieselbe hier besonders erwähnt wird, ist aber bei dem hohen Alter der in Kontext befindlichen Vorstellungen wenigstens beachtenswert.

Daß dieser dritte Abschnitt hier später eingesetzt wurde, scheint aus dem doppelten Schlusse, der V. 23 vorliegt, hervorzugehen. Nachdem gesagt wurde „Und Moses sprach zu den Israeliten . . . und sie steinigten ihn“, paßt der zweite Schlußsatz: „Und die Israeliten taten, wie ihnen Moses befohlen hatte“ nicht. Wahrscheinlich gehört dieser Schluß ursprünglich zu V. 9 und sind die VV. 10—23 eine Notiz eines Priesters, die an dem Rande eines Manuskripts niedergeschrieben wurde und so in den Text geraten ist. Inhaltlich hat der Abschnitt weder mit dem Vorhergehenden noch mit dem Folgenden etwas zu tun. Es läßt sich also nicht einsehen, warum ein Redaktor, wie ihn die Schule Wellhausens sich vorzustellen gewöhnt hat, sich veranlaßt gesehen hätte, dieses Stück hier unterzubringen.

Die zwei ersten Abschnitte stehen mit dem Vorhergehenden nicht in Zusammenhang. Nach den Gesetzen in Lev. 21—23 sind diese Vorschriften über die Lampe in dem Ohel Moʿed nicht recht passend. Lev. 24, 1—3 ist fast wörtlich Exod. 27, 20. 21 ähnlich.

Diese Verse stehen im Exodus außerhalb des Zusammenhanges. Sie machen den Eindruck, daselbst ein Nachtrag zu sein (cf. Alt. Stud. III, S. 107). Sie können alsdann jedoch nur als Kopie von Lev. 24, 1—3 gefaßt werden, und wir haben anzunehmen, daß Lev. 24, 1—3 einmal auf die Erzählung über die Anfertigung des Wüstenheiligtums gefolgt ist.

Wir verstehen dieses, wenn wir annehmen, daß die ganze Gesetzsammlung Lev. 1—23 in die Erzählung über die Ereignisse am Sinai hineingetragen ist. Lev. 1, 1 sagt, daß die nachstehenden Gesetze aus dem Ohel Mo'ed heraus offenbart wurden. Lev. 25f. wird durch Jahve auf dem Berge Sinai gesprochen. Die sonderbare Stellung von Lev. 24, 1—3. 5—9 läßt vermuten, daß die Gesetzsammlung Lev. 1—23 schon früh in die Erzählung eingeschoben sein muß, noch bevor die Kap. 25. 26 mit Lev. 1—24 verbunden wurden.

Lev. 25 und 26.

Lev. 25, 1 redet Jahve zu Moses auf dem Berge Sinai. Eine neue Anrede liegt anderweitig in diesen beiden Kapiteln nicht vor. Der Schlußvers 26, 46 „Dies sind die Satzungen . . . welche Jahve durch Moses auf dem Berge Sinai offenbart hat“ stimmt mit 25, 1 überein.

Lev. 25, 1—7 enthalten Vorschriften über das Sabbatjahr, V. 9—19 reden über das Jobeljahr, V. 20—22 wird wieder über das Sabbatjahr gehandelt.

Es fällt auf, daß der Jahresanfang in V. 1—7 ein anderer ist als in V. 20—22. Sechs Jahre hindurch soll man das Feld besäen und den Weinberg beschneiden und den Ertrag einbringen. Im siebenten Jahre jedoch soll man das Feld nicht besäen und kann folglich auch nicht ernten. Es wird hier vorausgesetzt, daß das Jahr im Herbst anfängt. Die Aussaat findet in demselben Jahre statt wie die Ernte. Beim Anfang des Jahres im Frühling fällt die Ernte in den Anfang des nächsten Jahres. V. 4f. beweist, daß man im siebenten Jahre nicht ernten konnte, weil in diesem Jahre nicht ausgesät wurde.

In V. 20—22 liegt der Fall anders. Es wird vorausgesetzt, daß das Jahr im Frühling anfängt. Es wird gesagt, daß die Ernte des sechsten Jahres für drei Jahre genügen wird. In den ersten Monaten des sechsten Jahres erntet man den Ertrag der Aussaat des fünften Jahres. Im siebenten Jahre darf man nicht ernten, in diesem Jahre darf man das Feld auch nicht besäen, folglich fehlt der Ertrag im achten Jahre. Erst im Anfang des neunten Jahres kann man wieder ernten. Der Ertrag des sechsten Jahres muß

also genügen für das 6., 7. und 8. Jahr. Im Nisan des 9. Jahres kommt erst wieder eine neue Ernte.

Man hat nicht recht verstanden, wie diese drei Jahre zu erklären seien. Dillmann hat die Worte ‚bis zum neunten Jahre' als Glosse angesehen und auch Bäntsch meint, daß sie eine über das Ziel hinausschießende Protuberanz seien. Ein Redaktor habe hier die Verheißung von V. 21f. zugleich auch für den Fall eines Jobeljahres zurechtstutzen wollen. Mit dem Jobeljahre hat diese Bestimmung jedoch nichts zu tun. Es ist vom achten Jahre und nicht vom fünfzigsten die Rede. Nowack hat darauf hingewiesen, daß Wetzstein in Delitzsch, Jesaia [2] S. 389f. mitgeteilt hat, daß im heutigen Palästina in brachgelegenes Ackerland nach einmaligem Pflügen noch nicht gesät werden kann, vielmehr muß der Landmann mindestens dreimal pflügen. Nowack meint, daß demnach im achten Jahre nur Sommerfrucht gesät werden konnte. Dieses Jahr würde also noch keine volle Ernte gegeben haben. Darum sei hier von einem bis ins neunte Jahr reichenden Segen die Rede. Der Sinn dieser Bemerkung ist mir nicht verständlich. Es wird nachdrücklich betont, daß es im achten Jahre noch kein neues Getreide gibt (V. 22), und diese Aussage läßt sich mit der Erklärung Nowacks nicht in Einklang bringen. Es liegt gar keine Schwierigkeit vor, wenn man nur beachtet, daß bei dem Jahresanfang im Frühling die Ernte erst in das nächste Jahr fällt.

Wenn V. 1—7 und V. 20—22 sich in dieser Weise zueinander verhalten, liegt es auf der Hand, daß V. 1—7 in eine ältere Periode zurückreichen als V. 20—22. Wenn wir richtig bemerkt haben, daß der Jahresanfang schon in der vorexilischen Zeit in den Frühling fiel, können wir nicht annehmen, daß V. 1—7 erst im Exil verfaßt wurden.

Das Sabbatjahr wird schon im ältesten Gesetze vorgeschrieben Exod. 23, 10f. Es wird behauptet, daß die Verordnung einen ganz anderen Charakter trägt wie die Vorschrift des Bundesbuches. Es sei hier eine Sabbatfeier des Ackers zu Ehren Jahves (V. 2). Dort sei es eine landwirtschaftliche Maßregel, die in den Dienst der Humanität gestellt wurde. Das letzte ist auch hier der Fall (V. 6f.), der Charakter des Jahres wird durch den Ausdruck, daß das Land eine Ruhezeit für Jahve halten soll, nicht geändert. Daß das Ruhejahr für sämtliche Äcker des Landes dasselbe war, läßt sich aus Lev. 25, 1—7 nicht herauslesen. Wenn die Verse in dieser Weise zu deuten sind, muß auch Exod. 23, 10f. in solcher Weise gefaßt werden, denn die Bestimmungen sind einander auffallend ähnlich.

Wir wissen aus Neh. 10, 32, daß die Beobachtung des Sabbatjahres auch noch in dieser Zeit als religiöse Verpflichtung galt. Der Sprachgebrauch von Neh. 10, 32 lehnt sich an Exod. 23, 10f. an. Das spricht nicht dafür, daß die priesterliche Gesetzgebung, welche nach der Schule Wellhausens (Neh. 10) zu Grunde liegen soll, diesem Jahre einen ganz anderen Charakter aufgeprägt hätte.

Selbstverständlich muß der Wechsel des Kalenders gerade bei diesem Sabbatjahre störend gewirkt haben, wie V. 20—22 beweist. Die Zeit, während welcher man von der alten Ernte zu leben gezwungen war, wurde dadurch um ein ganzes Jahr verlängert. Als das Jahr im Herbst anfing, sollte der Ertrag des sechsten Jahres genügen für die letzte Hälfte des sechsten, für das ganze siebente und die erste Hälfte (bis auf die Ernte im Frühling) des achten Jahres, also im ganzen für zwei Jahre. Die Beobachtung dieses Jahres muß durch diese Änderung des Jahresanfangs außerordentlich erschwert worden sein. V. 20—22 ist bestrebt, das Vertrauen einzuflößen, daß der Segen des sechsten Jahres für drei Jahre reichen wird, und muß darum ein jüngerer Nachtrag zu V. 1—7 sein.

Gewöhnlich verbindet man die Vorschriften über das Jobeljahr dermaßen mit dem Abschnitte über das Sabbatjahr, daß man meint, bei der Feier des Jobeljahres seien zwei Sabbatjahre einander gefolgt. Heißt es doch: du sollst sieben Jahre siebenmal abzählen, neun und vierzig Jahre, alsdann sollst du das fünfzigste Jahr heiligen . . . ihr sollt in ihm nicht säen und nicht ernten. Dieses ist nicht berechtigt, denn es geht aus V. 1—7 nicht hervor, daß das Sabbatjahr für das ganze Land in dieselbe Zeit fiel. Die Abzählung der 49 Jahre wird mit dem Sabbatjahre durch den Text selbst nicht verbunden. Es wird nur vorgeschrieben, 49 Jahre abzuzählen, ohne daß der Anfangstermin erwähnt wird.

Diese Institution des Jobeljahres gilt als ein Produkt der theoretischen Arbeit der priesterlichen Schule. Wellhausen meinte, daß das Jobeljahr eine auf das Sabbatjahr aufgebaute künstliche Nachahmung des Wochenfestes ist und erachtet es wahrscheinlich, daß Lev. 25 ursprünglich nicht bloß V. 2—7 vom Sabbatjahre handelte. Die Vorschriften über das Jobeljahr seien eine künstliche Änderung der Bestimmungen über das Sabbatjahr. Die Vorschrift des Rückfalls des verpfändeten Grundbesitzes an den Erbeigentümer sei erst erwachsen aus dem Schuldenerlaß, der Deut. 15 für das Sabbatjahr gefordert wird (die Comp. S. 169f.). Auch Kuenen (H. c. O², 289) meint, daß die exilischen Priester hier in willkürlicher Weise eine neue gesellschaftliche Ordnung einzuführen wünschen.

Die jüngeren Vertreter dieser Schule haben allerdings eingeräumt, daß die Elemente, welche dem Gesetze über das Jobeljahr zu Grunde liegen, sehr alt sein können. Die Restitutio in integrum beruht, nach Bertholet, auf Anschauungen, die bis in die alten Zeiten des Ansässigwerdens des Volkes zurückreichen dürften (Lev. S. 88). Ihre Fixierung ließe sich jedoch schließlich nur aus einer Zeit begreifen, wo die vollständige Loslösung von den konkreten Lebensverhältnissen im eigenen Lande erfolgt war, wo eine idealistische Religion, die sich von ihnen möglichst unberührt hielt, die Gesetze diktierte (Bertholet ibid. S. 89).

Es läßt sich nicht einsehen, warum eine idealistische Religion bei dem Diktieren der Gesetze das Jobeljahr in der Mitte des damaligen Kalenderjahres anfangen läßt. Das kann nicht daran liegen, daß diese Religion den 7. Monat noch als den echten Jahresanfang betrachtete, denn davon findet sich sonst im Heiligkeitsgesetz keine Spur. Der Kalender, welcher Lev. 23 vorliegt, erwähnt zwar in dem P zugeschriebenen Teil den 1. des 7. Monats, vermeidet jedoch jede Anspielung darauf, daß dieses Datum eigentlich der Anfang des kirchlichen Jahres sei. Wenn man sich theoretisch eine neue Institution zurechtmacht, welche man doch nur darum entwirft, weil man dieselbe als Gesetz anerkannt zu sehen wünscht, wird man kaum eine Inkongruenz mit den konkreten Lebensverhältnissen hervorrufen, welche der Einführung der Institution große Schwierigkeiten in den Weg legen muß. Das Jobeljahr soll am 10. des 7. Monats anfangen. Warum? Wir verstehen es, wenn wir es mit einer Sitte zu tun haben, welche in die Zeit zurückgeht, in der das Jahr im Herbste anfing. Der 10. ist der letzte Tag der Neujahrsperiode. Nach diesem Tage fängt das gewöhnliche Alltagsleben wieder an, weil an diesem Tage das göttliche Gericht seine Schluß-Entscheidung getroffen hatte. Wir verstehen es aber nicht, wenn das Gesetz nur ein künstlicher Ausbau ist.

Nach dem Beispiele J. Fentons (Early Hebrew Life 1880, cf. Kuenen H. c. O.[2] 289) haben Driver (Lev. p. 98) und Bertholet (Lev. S. 88) darauf hingewiesen, daß uns die Geschichte der Dorf- und Markverfassung anderer Länder handgreifliche Analogieen zu einem Gesetz, wie es hier vorliegt, darbietet. Sie bemerken, daß der Gedanke, daß Grundeigentum und Familie zusammengehören, auch in Israel vorherrschte. „Nach dieser Richtung tendiert, was wir vom Vorkaufsrecht der nächsten Verwandten, der sogen. Geulla, lesen (Jer. 32, 6ff. Rt. 4, 1), wie denn die Zähigkeit, mit der der alte Israelit an seinem ererbten Grundstück hängt, am besten durch die bekannte Nabothsgeschichte (1. Kön. 21) illustriert

wird“ (Bertholet l. c.). Trotzdem meint Bertholet, daß das Gesetz über das Jobeljahr ein idealistischer Traum ist.

Driver ist vorsichtiger und meint, „whatever obscurities surround the origin and early form of jubilee, it can hardly have been a mere paper law. The writer of the chapter has a very definite law in its mind. To suppose that a priestly writer invented the whole of the law of the jubilee and the fiftieth year, as a development of the seventh year and a completion of the sabbatical idea, is surely a highly artificial hypothesis“. Und Dillmann (Lev. [2] S. 608) stellt ebenfalls in Abrede, daß dieses Gesetz erst die Erfindung eines nachexilischen Schriftstellers sei. „Nur in den einfachen bürgerlichen Verhältnissen der älteren Zeit konnte ein so ideales Gesetz ausführbar erscheinen; nach dem Exil fehlen alle Voraussetzungen dafür.“

Es verdient Beachtung, daß Ezech. 46, 17 die Institution eines Jahres, in welchem Besitz zu dem ursprünglichen Eigentümer zurückkehrt, als etwas Gewöhnliches vorausgesetzt wird. Wenn der Fürst einem seiner Diener eine Gabe von seinem Erbbesitze gibt, so soll sie ihm nur bis zum Derôr-Jahr gehören, dann aber soll sie zurückfallen an den Fürsten. Richtig bemerkt Dillmann, daß es die Willkür selbst, ist hier an das Sabbatjahr zu denken. Wir wissen nichts von einem 7. Jahre, in welchem die Güter an ihren ursprünglichen Eigentümer zurückerstattet wurden. Deut. 15 ist von einem שנת השמטה die Rede. Nach sieben Jahren soll man שמטה machen, d. h. soll man Schulden nicht einfordern. Das Schemitajahr ist vom Sabbatjahr verschieden, weil es nicht nach 6, sondern nach 7 Jahren fällt. In dem Jahre nach dem Sabbatjahre soll man keine Schulden einfordern. Daß diese Schulden auch später nicht eingefordert werden durften, läßt sich dem Texte nicht entnehmen. Nehmen wir einmal an, die gewöhnliche Deutung ‚Erlaßjahr‘ sei richtig, so könnte die Rückerstattung von Grundstücken, welche man geschenkt bekommen hat, natürlich nicht als eine Art Schuldenerlaß gedeutet werden. Auch nicht, wenn man Jer. 34 heranzieht, denn in diesem Kapitel ist nur von der Freilassung von Sklaven die Rede, welche gleichfalls mit einer solchen Rückerstattung nicht gleichgestellt werden darf. Deut. 15, 12 f. ist das Jahr der Freilassung des Sklaven das 7. Jahr, nachdem er als Sklave gekauft wurde. Daß man je vorgeschrieben hat, Perioden von 7 Jahren abzuzählen als Termin für eine allgemeine Freilassung der Sklaven, läßt sich nicht beweisen und wird durch Exod. 21, 1 ff. und Deut. 15, 12 ff. negiert.

Jer. 34, 8—22 handelt von einer allgemeinen Freilassung der Sklaven, zu welcher das Volk sich durch einen Bund König

Sedekia gegenüber verpflichtet hatte. Bald, nachdem Freilassung (Derôr) ausgerufen war, holte man die Sklaven wieder zurück. Jeremia rügt dieses Benehmen und weist dabei auf die alte Verpflichtung hin, die Sklaven im 7. Jahre freizulassen. Diese Vorschrift wurde nicht befolgt. Weil das Volk die Freilassung auch jetzt wieder rückgängig gemacht hat, droht er die Strafe Jahves an. Offenbar ist die allgemeine Freilassung zu gleicher Zeit, das Ausrufen von Derôr für das ganze Land, eine besondere Maßnahme, welche als eine Art Bekehrung vorgenommen wird. Daraus läßt sich jedoch nicht schließen, daß man in jedem 7. Jahre die Sklaven freilassen sollte. Daß es je ein solches שנת הדרור gegeben hat, das um die 7 Jahre einfallen sollte, wie man es bei der Erklärung von Ezech. 46, 17 vielfach annimmt, muß bestimmt in Abrede gestellt werden. Selbst wenn dieses nicht der Fall wäre, könnte man Jer. 34, 8—22 doch nicht zur Erklärung von Ezech. 46, 17 heranziehen, weil dort von Rückerstattung von verschenktem Erbbesitz die Rede ist, eine ganz andere Sache, welche durch eine verpflichtete Freilassung von gekauften Sklaven nicht im mindesten impliziert wird.

Wir können also nicht umhin anzuerkennen, daß Exod. 46, 17 ein Derôr-Jahr kennt, das sich sachlich ganz mit Lev. 25 deckt. Daß Güter auf so kurzen Termin verschenkt wurden, wie es die jetzt übliche Erklärung von Ezech. 46, 17 annimmt, ist an sich bei derartigen Gaben unwahrscheinlich. Das Derôr-Jahr muß daher schon nach längerem Termin eingefallen sein.

Wir dürfen die Sitte eines Jobeljahres, wie sonderbar dieselbe uns in unseren jetzigen Verhältnissen vorkommen mag, an sich nicht für unmöglich erachten. Noch jetzt existiert in Moab eine Art Kommunismus. Der Boden gehört in vielen Fällen dem ganzen Stamme (cf. A. Musil, Arabia petraea III, S. 293; A. Jaussen, Cout. d. Ar. p. 238). Die Institution der Geulla beweist, daß man die Parzellen, welche den einzelnen Familien einmal anheimgefallen sind, möglichst für diese Familien zu wahren gesucht hat. Von einem gemeinschaftlichen Besitz des Grundes und einer Verlosung, wie dieselbe jetzt noch vorkommt, ist, nach der Ansiedelung in Kanaan und der Aufteilung des Landes im Buch Josua, nur noch Micha 2, 5 und Ps. 16, 6 (bildlich) die Rede. Das Jobeljahr ist eine Vermittlung zwischen dem Kommunismus und dem Privatbesitz, welche an sich bei einfachen Verhältnissen nicht unausführbar erachtet werden darf. Daß eine solche Institution dem wachsenden Strom des Privatbesitzes keinen Widerstand bieten konnte, beweist nicht, daß sie nur ein unpraktisches Ideal einer Priesterschule ist, wie man jetzt gewöhnlich annimmt.

Sie kann mit mehr Wahrscheinlichkeit betrachtet werden als ein Nachklang früherer Zustände. Die Religion ist immer konservativ und stets bestrebt, alte und ehrwürdige Institutionen aufrechtzuerhalten, auch wenn die geänderten Verhältnisse sich mit diesen Institutionen nicht mehr vertragen wollen. Schließlich siegen die Lebensverhältnisse über solche Institutionen, dieser Prozeß ist jedoch ein sehr langer und die Institutionen können tatsächlich eines natürlichen Todes gestorben sein, ohne daß darum die Geistlichkeit schon geneigt wäre, solches anzuerkennen.

Wir dürfen darum aus den Texten, welche man als Beweis dafür beibringt, daß das Jobeljahr nicht beobachtet werde, nicht schließen, daß es niemals existiert habe und eine künstliche Fiktion sei. Man weist auf Jes. 5, 8 und Micha 2, 2 hin. Die Klagen über die Anhäufung des Besitzes in den Händen Einzelner beweist nur, daß man den Erbbesitz anderer an sich zu ziehen wußte. Es ist sehr gut möglich, daß man sich dabei um etwaige Bestimmungen über eine Rückerstattung nicht gekümmert hat. Es ist auch möglich, daß innerhalb einer Frist von 50 Jahren der Besitz von einzelnen Personen sehr zunehmen konnte. Eine Entscheidung ist hier nicht möglich. Setzen wir jedoch einmal, sie wäre möglich, und diese Texte beweisen, daß man sich um das Jobeljahr nicht kümmerte, so dürften wir daraus nicht schließen, daß es im jahvistischen Gesetze nicht vorkam. Hosea 8, 12 klagt, daß die Thoroth Jahves verachtet werden. Zur Zeit Jeremias wurde geklagt, daß schon die Väter das Gesetz über die Freilassung der Sklaven nicht befolgt haben, trotzdem existierte dieses Gesetz. So kann zur Zeit Jesaias die Institution in geistlichen Kreisen noch bekannt gewesen sein, ohne daß in Wirklichkeit jemand sich um diese Sitte aus früher Zeit kümmerte.

Vielleicht wird man einwerfen, daß es sonderbar ist, daß die Propheten auf diese Sitte keinen Bezug nehmen. Dazu sei bemerkt, daß die Propheten fast niemals auf die Thora hinweisen, auch nicht, wenn sie kultische und sittliche Vergehen rügen, welche auch im Gesetze verboten werden.

Es ist des weiteren zu beachten, daß die Rückerstattung im Jobeljahr nur für die אחזה, den Besitz an Land und fremden Sklaven, für den Erbbesitz gilt. Für Häuser in Städten wird eine Ausnahme gemacht (V. 30). Man darf also nicht auf Ezech. 7, 12f., wo von Kaufen im allgemeinen Sinne die Rede ist, hinweisen.

Weil der Erbbesitz wieder an den ursprünglichen Eigentümer zurückgegeben wird, schließt das Jobeljahr eine Freilassung der hebräischen Sklaven ein, welche schließlich selbst Schulden halber verkauft wurden. Wenn diese nicht frei wurden, konnte der

Besitz nicht zu dem ursprünglichen Eigentümer zurückkehren, weil ein Sklave im juridischen Sinne keinen Besitz haben kann. Es folgt also aus dem zu Grunde liegenden Prinzip, daß das Jobeljahr auch ein Derôr-Jahr sein muß. Hieraus folgt wieder, daß die Bestellung des Ackers, welcher natürlich in erster Linie durch Sklaven bearbeitet wurde, in einem solchen Jahre in vielen Fällen nicht in der gewöhnlichen Weise stattfinden konnte. Es kann darum nicht zu sehr wundernehmen, daß V. 11 die Vorschriften für das Sabbatjahr auch für das Jobeljahr zur Anwendung bringt.

Es sei auch noch darauf hingewiesen, daß der Name Jobel, vom Ramshorn, welches den Eintritt des heiligen Jahres verkünden sollte, dafür spricht, daß das Gesetz älter ist als die nachexilische oder exilische Zeit, weil das Ramshorn ein altertümliches Instrument ist und ein solcher Name sich nicht verstehen läßt, wenn nicht die Sitte dahintersteckt, tatsächlich auf einem Jobel zu blasen. Daß heilige Jahre ausgerufen werden, ersehen wir aus Jes. 61, 1 f., sonst wäre diese Verkündung eines שנת רצון unbegreiflich gewesen.

Sind wir also auf der einen Seite genötigt anzuerkennen, daß das Gesetz über das Jobeljahr in die vorexilische Periode anzusetzen ist, so muß auf der anderen Seite eingeräumt werden, daß Lev. 25 jünger ist als das Bundesbuch.

Exod. 21, 1 f. wird vorgeschrieben, daß der hebräische Sklave nach 6 Jahren freigelassen werden soll. Das ist offenbar eine sehr alte Bestimmung, denn auch im Codex Hammurabi kommt eine ähnliche Vorschrift vor. Wenn ein freier Mann zur Tilgung einer Schuld seine Frau, Sohn oder Tochter verkauft, sollen diese nach drei Jahren wieder frei werden (§ 117). Lev. 25, 39 ff. jedoch schreibt vor, daß der hebräische Sklave kein Sklave im eigentlichen Sinne des Wortes sein soll. Er soll wie ein Tagelöhner sein und bis zum Jobeljahre Dienst tun. Daß hier nicht an eine kurze Frist gedacht ist, zeigt V. 51, wo die Möglichkeit gesetzt wird, daß noch sehr viele Jahre bis zum Jobeljahr verlaufen müssen. Es kann hier also nicht von dem 7. Jahre die Rede sein. Für den hebräischen Sklaven bedeutet Lev. 25 daher eine bedeutende Verschlechterung. Das verstehen wir, wenn wir in Lev. 25 ein Gesetz sehen wollen, das statt von den Lebensverhältnissen losgelöst zu sein, diesen Verhältnissen Rechnung zu tragen wünscht. Die Sitte, die hebräischen Sklaven im 7. Jahre freizulassen, wurde nach Jer. 34 schon längst nicht mehr beobachtet. Das kann nicht wundernehmen, denn seit dem Mosaischen Zeitalter, aus welchem Exod. 21, 1 ff. herrühren muß, waren die Lebens-

verhältnisse dermaßen geändert, daß die alten Sitten nicht recht mehr paßten. Der besitzlose hebräische Sklave war schlecht daran, wenn er nach seiner Entlassung im 7. Jahre frei war, ohne jedoch etwas zu besitzen. Als die Israeliten noch Halbnomaden waren und nicht in Städten wohnten, wird es ihm leichter gewesen sein, sich zu ernähren. Es fällt nämlich auf, daß die deuteronomische Parallele zu Exod. 21, 1 f., Deut. 15, 13 sagt: „Wenn du ihn (den hebr. Sklaven) frei von dir entläßt, so entlaß ihn nicht mit leeren Händen.“ Es ist gewiß kein Zufall, daß diese Vorschrift in Exod. 21, 1 f. fehlt. Deuteronomium hat versucht, das alte Recht wieder zur Geltung zu bringen. Dabei wurde es ein wenig modifiziert. In der Zeremonie, durch welche der Sklave auf immer Angehöriger des Hauses seines Herrn wurde, wurde die Vorschrift, den Sklaven zu den Elohim (den Hausgöttern) zu führen unterdrückt (cf. Exod. 21, 6 und Deut. 15, 16 f.). In derselben Weise wurde bestimmt, daß der entlassene Sklave nicht ohne Gabe fortzusenden sei. Bekanntlich hat auch diese Bestimmung die alte Sitte nicht wiederherstellen können.

Lev. 25 läßt den entlassenen Sklaven zu seinem ursprünglichen Besitz zurückkehren, ändert jedoch die Entlassung im 7. Jahre in eine Entlassung im 50. Jahre. Die meisten Sklaven können in dieser Weise, wenn sie im Anfang einer Jobelperiode Sklave wurden, ihre Freiheit kaum wiedererlangt haben. Ihre Kinder sollten aber auch im 50. Jahre frei ausgehen (V. 41). Durch diese Maßnahme wird der Besitzlosigkeit des Sklaven bei seiner Entlassung vorgebeugt. Die Voraussetzung ist natürlich, daß Entlassung im 7. Jahre nicht stattfand.

Bei der Besprechung von Lev. 25 haben wir das Kapitel als Ganzes gefaßt. Die gewöhnliche Ansicht ist, daß verschiedene Bestandteile hier zusammengestellt werden. Die Analyse will jedoch nicht recht gelingen. Dieses Kapitel bietet der Analyse ungewöhnliche Schwierigkeiten, und eine endgültige Lösung wird kaum möglich sein, meint Bertholet (Lev. S. 86). Die herrschende Ansicht ist, daß Lev. 25 teilweise zu H und teilweise zu P zu bringen ist.

Die Beweisführung dafür scheint mir außergewöhnlich dürftig zu sein. Bäntsch z. B. findet in Lev. 25, 8—24 nicht weniger wie 4 Schriftsteller. Er behauptet, V. 9, der den Befehl enthält, am 10. des 7. Monats die Posaune erschallen zu lassen, zerstöre den Zusammenhang zwischen V. 8 und V. 10. Es ist deutlich, daß dieses dazu dient, das 50. Jahr als Jobeljahr zu bezeichnen. Warum das den Zusammenhang zwischen V. 8, der Vorschrift 49 Jahre abzuzählen, und V. 10, dem Befehl, das Jahr als heilig

zu betrachten, zerstören soll, verstehe ich nicht. Man könnte gerade so gut darauf hinweisen, daß V. 8 und 9 zusammengehören, weil diese Verse die 2. Person Singular schreiben und daß V. 10 zu einer anderen Quelle gehören muß, weil die 2. Person Plur. benutzt wird! Nach dem Beispiele Wellhausens (die Comp. S. 167) wird die letzte Hälfte von V. 9 „auf dem Jom hakippurim soll die Posaune erschallen“ für sekundär erklärt, weil der Versöhnungstag mit einem solchen Ausposaunen sich schlecht vertragen würde. Wenn man den Zusammenhang zwischen Neujahrstag und Versöhnungstag ins Auge faßt, wird man anders urteilen müssen. V. 11—13 werden für sekundär erklärt, weil sie die Funktion des Sabbatjahres auf das Jobeljahr übertragen. Dagegen spricht jedoch, daß die Heiligkeit des Jahres (V. 10) die Einstellung der Arbeit fordert. Die Wiederholung V. 13 (cf. V. 10[b]) „in diesem Jobeljahr sollt ihr, ein jeder, zu seinem Grundbesitz zurückgelangen“ führt die Bestimmungen über Kauf und Verkauf ein, welche V. 14f. erbracht werden. Wie man V. 14 als H-Bestandteil von dem Kontexte, der sekundär sein soll, trennen kann (Bäntsch l. c.), läßt sich nicht einsehen. Die Vorschrift „und wenn ihr eurem Nächsten etwas verkauft...... so sollt ihr einander nicht drücken“ hängt völlig in der Luft, wenn dieselbe von dem Jobeljahr losgeschnitten wird und mit V. 17 verbunden wird, der unerklärlicherweise noch einmal und zwar unmittelbar nachher den farblosen Ausdruck „ihr sollt einander nicht drücken“ wiederholt. Was das heißen soll, bleibt bei der Ausschneidung des Jobeljahres völlig unklar. Man vindiziert zwar Lev. 25, 14. 17 für das Hifil von ינה die Bedeutung übervorteilen, an allen anderen Stellen jedoch bedeutet das Wort immer bedrücken, in Druck bringen. Diese Bedeutung stimmt auch hier, wenn wir das Jobeljahr in Betracht ziehen. Wer seines Erbbesitzes verlustig geht, kommt in eine andere soziale Lage. Das Jobeljahr schützt ihn davor. Bei gewöhnlichem Kauf und Verkauf jedoch kann man das Wort nicht erklären.

Die Gründe, welche für die Ausschneidung der anderen H zugeschriebenen Verse 25. 35—38. 39. 40[a]. 43. 47. 53. 55 durch Bäntsch beigebracht werden, sind nicht besser. V. 25 wird von V. 26 getrennt, weil es mit כי anfängt und V. 26 mit ואיש כי ימוך. V. 26 handelt über einen bestimmten Fall und ist inhaltlich die Fortsetzung von V. 25. Weil von einem bestimmten Fall die Rede ist, könnte hier die Einleitung von V. 25 kaum wiederholt werden. Darum brauchen auch V. 29ff., die gleichfalls mit ואיש כי anfangen, nicht anderer Herkunft zu sein als V. 25.

Die Abschnitte V. 25. 35ff. 39ff. 47ff. setzen den Fall, daß ein Israelit verarmt. Weil man nur dann Erbbesitz verkauft,

wenn man dazu durch Armut gezwungen wird, läßt es sich nicht einsehen, warum aus diesen Abschnitten die Hinweisungen auf das Jobeljahr als sekundär zu streichen seien. Bei V. 35ff., dem Verbot, Zins vom Bruder zu nehmen, fehlt eine Erwähnung dieses Jahres. Sachlich gehört diese Bestimmung sehr gut hierher, weil sie sich unmittelbar auf die Schuld bezieht, durch welche der Israelit zum Verkauf seines Besitzes gezwungen werden kann. Darum darf man daraus nicht schließen, daß in den anderen oben erwähnten Abschnitten das Jobeljahr auszuscheiden sei. Die Verse, welche man aushebt, um ein Gesetz ohne Jobeljahr rekonstruieren zu können, passen sehr gut in den Text. Es ist ein leichtes zu behaupten, daß Vers 43 und V. 53 den Zusammenhang zerstören (Bäntsch, Lev. S. 422). Ich bekomme jedoch durchaus nicht den Eindruck davon. Der Schluß von V. 42 (er soll nicht als Sklave verkauft werden) paßt sehr gut zu V. 43 (du sollst nicht mit Härte über ihn herrschen). Kautzsch zieht sogar V. 42 zu V. 43! Inhaltlich wiederholt V. 53 als Schluß der Kaufverordnung V. 51f., was auch V. 50 als Schluß der dort vorkommenden Kaufverordnung sich findet, „er (der an einen Ger verkaufte hebräische Sklave) soll wie ein Tagelöhner sein“. Das Geld für die Jahre, welches von der Summe, die für seine Lösung bezahlt werden soll, abgezogen werden darf, soll danach berechnet werden. Wenn man keine Veranlassung findet, den Schluß von V. 50 als störend zu betrachten, so scheint mir V. 53 dazu auch keinen Grund darzubieten. Höchstens könnte man in „wie ein für ein ganzes Jahr gemieteter Lohnarbeiter soll er bei ihm sein, du sollst nicht mit Härte über ihn herrschen lassen“ den letzten Satz als im engsten Sinne nicht nötig beanstanden, damit würde man jedoch keinen Zusammenhang für H erreichen. Der Satz, welcher den Unterschied zwischen Mietsarbeiter und Sklaven betont (cf. V. 40 und 42ᵇ. 43) zerstört den Zusammenhang keinesfalls.

V. 39. 40ᵃ und V. 47 passen sehr gut zu den folgenden Versen, von welchen Bäntsch sie trennt. Kautzsch z. B. bringt die VV. 47. 48. 49 zu H! V. 40ᵇ kann nur aus theoretischen Gründen von V. 40ᵃ getrennt werden, weil das Jobeljahr nun einmal nicht in H vorkommen darf. Es läßt sich darum nicht wahrscheinlich machen, daß aus inneren Gründen für H ein Gesetz angenommen werden muß, in welchem vom Jobeljahr nicht gehandelt wurde. Die Klage Wellhausens und Bertholets (Lev. S. 86), daß die Aufteilung auf die verschiedenen Quellen nicht gelingt, verstehen wir, wenn wir den guten Zusammenhang des ganzen Kapitels in Betracht ziehen; und die verschiedenen Vorschläge, welche gemacht sind, sind eigentlich der beste Beweis dafür, daß man gut tun

wird, die Voraussetzungen, welche diese Aufteilungsversuche veranlaßten, noch einmal nachzuprüfen.

Bis jetzt war von den als sekundär ausgeschiedenen Versen V. 32ff., welche von dem Besitz in den Städten handeln, noch nicht die Rede. Sie setzen die Bestimmungen über die Häuser in den Dörfern fort und werden dafür angesehen, daß sie Num. 35 voraussetzen, und werden darum zu den jüngsten Teilen dieses Kapitels gerechnet. Man meint nämlich, die Institution der Levitenstädte sei eine späte priesterliche Fiktion. Man kann zugeben, daß eine Zuweisung von 48 Städten, unter welchen 6 Freistädte, an die Leviten sehr künstlich aussieht und an Geschichtskonstruktion denken läßt. Daraus folgt jedoch nicht, daß es in der älteren Zeit keine Levitenstädte und Freistädte gegeben hätte. Was die Freistädte betrifft, ist zu bemerken, daß diese schon Exod. 21, 13 vorkommen. Die gewöhnliche Erklärung, es sei hier von einem Heiligtum die Rede, läßt sich angesichts Exod. 21, 14 nicht aufrechterhalten. Der Altar, welcher dort erwähnt wird, kann nicht gemeint sein mit dem Ausdruck: „ich werde dir eine Stätte bestimmen, dahin er flüchten kann.“ Unter מקום kann hier nur ein Ort oder Stadt verstanden werden. Wenn jedes Heiligtum gemeint wäre, hätte man einen anderen Ausdruck wählen müssen. Deut. 19 redet von drei Asylstädten. Daß Sichem schon im 8. Jahrh. eine Asylstadt war, geht aus Hos. 6, 8f. hervor. Es ist so weit gekommen, daß diejenigen, welche nach Sichem flüchten, auf dem Wege nach dieser Stadt ermordet werden und daß (Rama in) Gilead ein Wohnort für Frevler wurde. Sichem und Rama waren nach Jos. 20, 7 Freistädte.

Ich weise hier darauf hin, daß Num. 35, was die Freistädte betrifft, nicht reine Fiktion enthält, weil das die Vermutung nahelegt, daß auch die Levitenstädte nicht aus der Luft gegriffen wurden. 1. Sam. 22, 19 beweist, daß Nob eine Priesterstadt war. Die Leviten waren in der vorexilischen Zeit bekanntlich noch Priester. Es läßt sich also sehr gut verstehen, daß eine solche Stadt „Levitenstadt“ genannt wird. Wenn Lev. 25, 32 aus nachexilischer Zeit stammte, würde ein Unterschied gemacht worden sein zwischen Priestern und Leviten. Das ist nicht nur nicht der Fall, sondern sämtliche Leviten erscheinen hier als eine geschlossene Familie. Das Lösungsrecht, das sonst nur den nächsten Verwandten zusteht, wird hier allen Leviten zuerkannt. Jeder Levit kann den Besitz eines anderen Leviten lösen (V. 32f.). In der nachexilischen Zeit ist eine solche Vorstellung unverständlich, weil dieselbe einen Unterschied zwischen Aaroniden und Leviten ausschließt.

Man hat auf den V. 34 erwähnten מגרש, die Umgegend der Stadt hingewiesen als auf einen Beweis für die Unwahrscheinlichkeit der Vorstellung. Diese Umgegend dient nach Num. 35, 3 als Weideland für die Tiere. Es wäre unwahrscheinlich, daß die Umgegend dafür wirklich gedient hätte. Ezech. 45, 2 beweist, daß es tatsächlich ein מגרש um die Städte gab. Daß die nächste Umgebung der Stadtmauer flach sein soll, versteht sich, weil es für die Verteidigung der Stadt wichtig ist. Übrigens liegt im Begriffe מגרש nichts, was speziell auf Weiden hinweist.

Daß es einzelne Levitenstädte gab, schließt nicht ein, daß sämtliche Leviten in solchen Städten wohnten. Levit ist ja der vorexilische Name für Priester, und deren gab es in großer Zahl und Verschiedenheit, in Familien (Richt. 17, 7) und Stämmen (ib. 18, 19), bei unbedeutenden Heiligtümern und bei größeren Tempeln. Wir kennen als eine solche Priesterstadt nur Nob. Die damaligen Städte waren bekanntlich öfters sehr klein. Sogar die bekanntesten waren oft nur Dörflein nach unserer Anschauung. Es scheint mir darum gewagt, aus der dürftigen Position der Leviten im Deuteronomium zu schließen, daß es in der vorexilischen Zeit keine Levitenstädte gegeben habe. Daß die Priester Deut. 14, 27 zum Trotz Erbbesitz hatten, zeigt die Erzählung über den Besitz Jeremias (Jer. 32). Daß Deuteronomium davon nicht redet, ist selbstverständlich. Solche Städte ließen sich mit der Zentralisierung des Kultus nicht in Einklang bringen, weil das lokale Heiligtum, wie zu Nob, natürlich die Erwerbsquelle war, und der bloße Besitz einer Stadt nicht genügte, um ihre Bewohner zu ernähren. Wieviele solcher Städte es gegeben haben mag, läßt sich nicht vermuten. Daraus, daß uns zufälligerweise nur eine davon bekannt wurde, könnte man schließen, daß es nur wenig an der Zahl waren.

Auch der Abschnitt über die Levitenstädte scheint uns also nicht als Nachtrag auszuscheiden zu sein.

Was Lev. 25 betrifft, ist das Ergebnis der vorstehenden Erwägungen also dieses, daß das ganze Kapitel, mit Ausnahme von V. 20—22, in die vorexilische Zeit angesetzt werden soll.

Lev. 26 schließt sich unmittelbar an 25 und ist die Fortsetzung davon. Das Kapitel fängt an mit dem Verbot, Elilim zu machen oder ein Phesel oder Maṣṣebe aufzurichten, und mit dem Gebot, den Sabbat zu beobachten und das Heiligtum zu ehren. Darauf folgt eine lange Ermahnungsrede, welche laut V. 46 die Gesetze, welche Jahve auf dem Berge Sinai offenbart hat, beschließt. V. 46 greift also nicht weiter zurück als 25, 1. Gewöhnlich wird jedoch angenommen, daß Lev. 26 die Schlußrede des Heiligkeitsgesetzes sei, dessen Anfang Lev. 17 vorliegen soll. Für die

Datierung von H sei diese Schlußrede sehr wichtig, weil hier das Exil vorausgesetzt würde. Man weist auf verschiedene Ausdrücke hin, welche in Lev. 26 und in Lev. 17ff. vorkommen und meint annehmen zu dürfen, daß diese H-Gesetzgebung einmal als selbständige Schrift existierte.

Es fällt auf, daß Lev. 25 nicht durch einen Schlußsatz oder einen neuen Anfang von Lev. 26 getrennt wird. Das ist sonderbar, wenn Lev. 26 die Schlußrede zu einer größeren Gesetzgebung sein soll, welche mit Lev. 25 sehr wenig gemeinsam hat (die meisten Verse von Lev. 25 werden H abgesprochen). Man würde erwarten, daß die Schlußrede in sehr deutlicher Weise auf die ganze Gesetzgebung Bezug nehmen würde. Das ist nicht der Fall. Es wird nur im allgemeinen von Satzungen und Geboten gesprochen, welche zu beobachten sind. Der eine Punkt, der besonders hervorgehoben wird, ist die Beobachtung des Sabbatjahres (26, 34ff.) und weist also auf Lev. 25, 1ff. hin.

Als letzte Strafe wird den Ungehorsamen die Verbannung aus dem Lande angesagt. Davon war auch Lev. 18 und 20 die Rede. Der dort vorkommende Ausdruck „das Land wird seine Bewohner ausspeien“ kommt hier jedoch nicht vor. Die anderen Ausdrücke, auf welche man hinweist, sind so allgemein, daß es sehr fraglich ist, ob man daraus auf Einheit des Ursprungs schließen darf. Die Ausdrücke, auf welche Kuenen, H. c. O² 89 hinweist, sind הלך בחקות (18, 3; 20, 23; 26, 3), das häufig vorkommt in Ezechiel und sonst (Ezech. 11, 12; 36, 27; Jer. 44, 10; 1. Kön. 3, 3; 6, 12; 2. Kön. 17, 8. 19); נתן פנים (17, 10; 20, 3. 6; 26, 17), das sich gleichfalls in Ezechiel öfters findet (Ezech. 14, 8; 15, 7; Jer. 21, 10; 44, 11; Dan. 9, 3). Das gilt auch von עשה und שמר (18, 4; 19, 37; 20, 8. 22; 26, 3); cf. Ezech. 36, 7; Deut. 7, 12; 12, 1; 2. Kön. 17, 37; 21, 8 usw.; von חקתי ומשפטי (18, 26; 19, 37; 20, 22; 26, 15. 43; cf. Num. 9, 3; Deut. 4, 45; 8, 11; 11, 1; 12, 1; 1. Kön. 3, 14; 11, 33 usw.). Diese allgemeinen Ausdrücke vermögen die Tatsache nicht beiseite zu schaffen, daß die Schlußrede nicht über 25, 1 zurückzugreifen scheint. Lev. 25 und 26 sind darum als eine Rede zu betrachten, die mit den vorhergehenden Kapiteln ihrem Ursprunge nach nicht in dieser Weise zusammenhängt, daß sie demselben Verfasser zuzuschreiben ist. Nirgends wird in den sonstigen Kapiteln des Heiligkeitsgesetzes gesagt, daß die Gesetze auf dem Berge Sinai offenbart wurden, und der neue Anfang Lev. 25, 1 ist befremdend, wenn man dieses Kapitel in so enge Verbindung mit H bringt, wie man es gewöhnlich tut. Die Rede Lev. 25 und 26 macht vielmehr den Eindruck, an den Schluß einer Gesetzsammlung gesetzt zu sein, zu welcher sie ihrem Ursprunge nach nicht gehört.

Wir verstehen das, wenn wir das Folgende beachten. Die Israeliten haben gewußt, daß die alte religiöse Sitte forderte, den hebräischen Sklaven im 7. Jahre seines Dienstes freizulassen. Diese Sitte wurde gewöhnlich nicht mehr beobachtet, weil die Lebensverhältnisse sich seit der alten Zeit geändert hatten. In Zeiten großer Kalamitäten jedoch, als man darauf bedacht war, die Hilfe Gottes anzurufen, griff man versuchsweise auf diese vergessene religiöse Verpflichtung zurück. Als das keinen direkten Erfolg hatte, sah man auch davon wieder ab, wie Jer. 34 bezeugt. In derselben Weise wurde die alte Sitte des Opfers der menschlichen Erstgeburt im 8. Jahrhundert wieder geübt im Tofet. Lev. 25 und 26 scheinen mir ein solches In-den-Vordergrund-stellen von halbvergessenen religiösen Verpflichtungen zu sein in der Periode von großer Bedrängnis, welche im 8. Jahrh. Israel befiel. Gewöhnlich nimmt man an, Lev. 26 müsse im Exil abgefaßt sein, weil es V. 34 heißt, daß das Land seine Ruhezeiten erstattet erhalten wird all die Zeit über, in der es verwüstet liegt. Hieraus scheint mir jedoch nicht zu folgen, daß die Bevölkerung schon aus dem Lande fortgeführt war, sondern vielmehr, daß eine Fortführung der gesamten Bevölkerung nicht unwahrscheinlich erachtet werden muß, aber noch nicht stattgefunden hat. Es werden nämlich Lev. 26, 14—45 eine Anzahl Strafen angedroht, welche nacheinander die Israeliten heimsuchen werden, falls sie die Gesetze Jahves nicht beobachten. Sie werden hungern und ihrer Ernte beraubt werden, die Ernte wird mißlingen, die wilden Tiere werden ihre Kinder und Vieh fressen, Krieg wird sie in die Städte treiben, Pest wird sie töten. Wenn diese Strafen ohne Erfolg bleiben, wird Jahve die Bamoth und die Ḫammanim ausrotten, das Land verwüsten und die Israeliten unter die Völker versprengen.

Diese Reihe von Strafen erinnert an die Heimsuchungen, welche Amos 4 erwähnt werden, Mißernte, Pest, Krieg und Zerstörung von Städten, von denen gesagt wird, daß sie eingetreten sind. Das legt den Gedanken nahe, daß Lev. 26 derselben Ereignisse wegen in das 8. Jahrh. anzusetzen sei.

Diese Vermutung wird bestätigt durch den Umstand, daß die angedrohte Zerstörung der Städte und die Verbannung der Einwohner verbunden wird mit der Zerstörung der Bamoth und der Ḫammanim. Der exilische Verfasser kann das nach der Reform Josias kaum niedergeschrieben haben. Es wird V. 31 vorausgesetzt, daß es in verschiedenen Orten Heiligtümer gibt, in welchen man Jahve Opfer darbringt. „Ich will eure Städte verheeren und eure Heiligtümer verwüsten und euren Opferduft nicht riechen“ ist nur verständlich, wenn man in diesen Heiligtümern Jahve

opfert. V. 32 sagt, daß die Feinde sich in dem Lande ansiedeln. Von einer solchen Ansiedelung nach der Zerstörung Jerusalems wissen wir nichts. Alles stimmt aber, wenn wir nur nicht an die Zerstörung Jerusalems, sondern an die Eroberung des nordisraelitischen Reiches durch die Assyrer denken. Damals existierten die Bamoth noch und wurde Jahve in vielen Heiligtümern gedient, wurden fremde Kolonisten in dem Lande angesiedelt und war das Land in sehr verheertem Zustande.

Es läßt sich verstehen, daß in dieser Zeit das Schicksal, das den Norden befiel, in einer Ermahnungsrede herangezogen wurde. Juda war noch selbständig und konnte sich davor schützen, demselben Schicksal anheimzufallen. Im Exil verstehen wir eine solche Ermahnungsrede, welche nicht auf eine Rückkehr anspielt, schon an sich nicht. Die Erzählung über Hiskias Reform beweist, daß in dieser Zeit tatsächlich gestrebt wurde, durch strengere Religiosität dem Untergang des Staates vorzubeugen. Die Bamoth wurden zerstört, die Massebas gestürzt, eine Aschera wurde umgehauen und der Nehustan aus dem Tempel entfernt. Zu diesem Berichte von 2. Kön. 18, 3—5 paßt Lev. 26, 1 f. (du sollst keine Elilim, Phesel und Massebe machen) vorzüglich. So wie man später zur Zeit Zedekias bestrebt war, durch eine allgemeine Freilassung der Sklaven sich die Hilfe Gottes zu sichern, wurde auch jetzt das Sabbatjahr und das Jobeljahr mit den sich daran knüpfenden Vorschriften in den Vordergrund geschoben, und Lev. 25 und 26 bemühen sich, die Notwendigkeit der Beobachtung dieser alten Institutionen hervorzuheben. Ein solches Benehmen ist begründet. Welchen Sinn es jedoch haben soll im Exil, als keiner mehr Erbbesitz hatte und kein Land besaß, um es im 7. Jahre brachliegen zu lassen, hervorzuheben, welches die Rechte des Lösers sind und welches die Verpflichtungen für das Sabbatjahr, wird man kaum einsehen können. Man schneidet diesen Gesetzen das Leben ab, wenn man an den deutlichen Hinweisungen auf die vorexilische Zeit (V. 27 ff.) vorbeigeht.

Lev. 27.

Das Kapitel enthält einen Tarif für die Lösung von Menschen, Tieren und Grundstücken, welche durch ein Gelübde Jahve versprochen wurden (V. 1—25) und handelt über die Lösung von Erstgeburt und Zehnten. Es wird zu den jüngsten Teilen des Hexateuchs gerechnet. Dafür scheint verschiedenes zu sprechen. Das Kapitel kommt, wie Wellhausen sagt, nach Torschluß (die Comp.², S. 174). Nach 26, 46 erwarten wir kein weiteres auf dem Berge Sinai offenbartes Gesetz. Das Jobeljahr wird an ver-

schiedenen Stellen in V. 1—25 erwähnt. Wer annimmt, daß dieses Jahr eine Fiktion der nachexilischen Priester sei, muß darum auch Lev. 27 zu den jüngsten Bestandteilen des Pentateuchs rechnen. Daß diese Annahme richtig sei, scheint bestätigt zu werden durch die Erwähnung des Viehzehnts in 32 f. Die Zehnten von der Herde werden nur hier gefordert und kommen sonst sogar in den P zugeschriebenen Abschnitten nicht vor. Bei der Einführung des Gesetzes Neh. 10, 38—40 (cf. 12, 44—47; 13, 5. 12) wird dieser Zehnt nicht erwähnt. Die Chronik erzählt jedoch (2. Chron. 31, 6), daß der Viehzehnt zur Zeit Hiskias durch das Volk dargebracht wurde. Es liege daher auf der Hand, daß Lev. 27 nach Nehemia und vor Abfassung der Chronik abgefaßt sein müsse. Der Viehzehnt scheint also ein Beweis für die stetige Zunahme der Abgaben, welche die Israeliten den Priestern und Leviten zu entrichten hatten. Es scheint der letzte Ausläufer der priesterlichen Habsucht zu sein.

Wenn wir der Sache näher treten, wird es jedoch sehr fraglich, ob diese scheinbar so gut schließende Erklärung den Tatsachen gerecht wird. Es fällt auf, daß der Viehzehnt 2. Chron. 31, 6 in einem Einschub erwähnt wird. V. 5 heißt es, daß die Israeliten Erstlinge vom Getreide, Most, Öl und Honig sowie von dem sonstigen Ertrag des Feldes in Menge darbrachten und daß sie auch den Zehnten von allem reichlich gaben. Darauf erzählt V. 6: „Und die Israeliten und Juda, welche in den Städten Judas wohnten, auch sie brachten den Zehnten von Rindern und Schafen, sowie den Zehnten von Weihgaben, welche Jahve geweiht wurden, und schichteten sie in Haufen auf.“ Benzinger (die Chron. S. 125) bemerkt richtig, daß Zehnten von den Weihegaben ein Ding der Unmöglichkeit ist. Die heiligen Abgaben sind eben darum Kodašim, weil sie ganz an Jahve gegeben werden und daher können sie nicht verzehntet werden. Es gibt auch keine besondere Kategorie von Gaben außer den in V. 5 erwähnten Gaben, welche als Kodašim bezeichnet werden könnte. Mit Recht wird darum מַעְשַׂר vor קֳדָשִׁים als Dittographie gestrichen. Dieses Wort muß zurückgreifen auf V. 5, denn es heißt, daß diese Gaben in Haufen geschichtet werden, und daß es vier Monate dauerte, bevor die Haufen fertig waren. Es ist natürlich nicht möglich, hier an die Zehnten vom Vieh zu denken, welche nicht in Haufen geschichtet werden können. Offenbar ist der Text V. 6ª mehrfach erweitert. V. 4 befiehlt Hiskia den Bewohnern Jerusalems, die Abgaben für die Priester darzubringen. V. 5 sagt, „die Israeliten gaben“ usw. Darunter sind natürlich alle Israeliten zu verstehen. V. 6ª wird nun in einem Einschub noch einmal betont, daß auch die Israeliten in den Städten

Judas ihre Gaben spendeten. Die Erwähnung Judas, V. 6[a] (die Israeliten und Juda, welche wohnten in den Städten Judas), ist unmöglich und wird richtig gestrichen. In derselben Weise ist der Viehzehnt eingeschoben worden, wie die Haufen, welche von den Abgaben gemacht werden, beweisen. Was zwischen הביאו V. 5 und הביאו V. 6 steht, läßt sich nur erklären als eine Häufung von Bemerkungen, welche vom Rande in den Text eingedrungen sind. Es läßt sich darum aus 2. Chron. 31, 6 nur schließen, daß ein Leser das Gesetz über den Viehzehnt gekannt hat, aber nicht, daß es zur Zeit des Chronisten Sitte war, eine solche Abgabe darzubringen.

Es ist auch sehr sonderbar, daß der Viehzehnt nicht gelöst werden darf. Lev. 27, 33 wird dieses verboten. Wenn man in der nachexilischen Zeit den Viehzehnt als eine neue Abgabe verordnet hätte, würde hieraus folgen, daß der Gesetzgeber verlangte, daß sämtliche Tiere an die Leviten abzugeben wären, und daß ein zehnter Teil dieser Tiere nach Jerusalem gebracht werden sollte. Eine solche Austeilung des Zehnts ist an sich schon unmöglich, weil die Zahl der Tiere der Leviten natürlich nur ausnahmsweise durch zehn geteilt werden konnte. Weil Lösung ausgeschlossen war, verstehen wir nicht, wie die Aaroniden da ihren Anteil bekommen haben. Sämtliche Tiere nach Jerusalem zu treiben, würde dem Gesetze nicht entsprechen und muß den Bewohnern Galilaeas zum Beispiel unmöglich gewesen sein.

Bei dieser Sachlage verdient es Beachtung, daß Josephus den Viehzehnt nicht erwähnt. Antiq. IV, 4. 3 wird der Tarif von Lev. 27 erwähnt, der Viehzehnt jedoch wird nicht genannt. Das kann nicht auf Zufall beruhen. Der Viehzehnt wurde zu seiner Zeit offenbar nicht dargebracht. Auch Philo erwähnt diesen Zehnt nicht in der Abhandlung über die Einkünfte der Priester. In der Mischna wird er gleichfalls nicht zu den Einkünften der Priester gerechnet. Tract. Zebachim 5, 8 heißt es: „Die Erstgeburt darf nur von Priestern, der Viehzehnt jedoch von jedermann gegessen werden.“ Der letzte Abschnitt vom Tract. Bekoroth handelt von ihm. Richtig bemerkt Strack (Einleitung in den Talmud [2] S. 37): „Die Erörterung des Viehzehnts an dieser Stelle ist einer der zahlreichen Beweise dafür, daß die Mischna zum großen Teil aus Bibelexegese entstanden ist.“ Die Mischna handelt davon, weil der Zehnte im Alten Testament vorkommt.

Schon die Tatsache, daß sie diesen Zehnt, welcher Lev. 27, 32f. sehr bestimmt eine heilige Abgabe an Jahve genannt wird, den Priestern entzieht und als für jedermann genießbare Speise deutet, beweist, daß sie versucht, sich so gut wie möglich mit dem Alten

Testament abzufinden und macht es unwahrscheinlich, daß an eine wirkliche Darbringung dieser Abgabe zu denken ist. Davon, daß das verzehntete Vieh wie „der zweite Zehnt“ (von Deut. 14) zu den Festmahlen in Jerusalem verwendet wurde, steht in der Mischna kein Wort. Diese Schlußfolgerung Schürers (Geschichte J. V.[3] II S. 251) beruht wahrscheinlich auf der Ansicht, daß der Viehzehnt doch in irgendeiner Weise dargebracht sein muß. Das läßt sich angesichts Josephus' jedoch nicht wahrscheinlich machen. Zebachim 5, 8 wird sogar gesagt, daß der Viehzehnt in jeder Stadt von jedermann und mit allen Speisen gegessen werden darf. Die Mischna bietet nur Theorie und beweist nicht, daß wir es mit einer wirklichen Abgabe zu tun haben.

Läßt es sich also auf der einen Seite nicht beweisen, daß die spätere nachexilische Zeit den Viehzehnt als gewöhnliche Abgabe gekannt hat, so ist auf der anderen Seite zu bemerken, daß der Viehzehnt als solcher im Alten Testament als eine in der ältesten Periode vorkommende Abgabe genannt wird und zwar als Abgabe an den König (1. Sam. 8, 17). Gen. 28, 22 redet von einem Zehnt von allem, das Jakob von Gott als Besitz erhalten wird und schließt also auch den gerade in diesen Erzählungen wichtigen Besitz an Vieh ein. Wenn der Viehzehnt im Gesetz nur Lev. 27, 32ff. vorkommt, läßt er sich vielmehr als eine alte Vorschrift erklären, welche man später nicht mehr befolgte. Die Beispiele, welche Dillmann (Lev.[2] S. 635) beigebracht hat, beweisen nämlich, daß es im hohen Altertum keinesfalls etwas Unerhörtes war, den Zehnt vom Vieh darzubringen. Dies war Sitte bei den alten Pelasgern, die Hellenen jedoch gaben ihn vom jährlichen Feldertrag, von der Ausbeute der Bergwerke usw. Ein Viehzehnt kommt bei ihnen nicht mehr vor. Es ist ganz im Einklang mit dem altertümlichen Charakter, welchen wir den Bestimmungen über das Jobeljahr vermeinen zuschreiben zu müssen, daß auch der Viehzehnt sich als ein Rest alter Sitten erweist. Die Vorschrift, daß er nicht gelöst werden darf, läßt sich sogar nur erklären in einer Zeit, da es noch kein Zentralheiligtum gab.

Noch an anderer Stelle liegt in Lev. 27 der Beweis eines höheren Alters dieser Vorschriften vor. V. 29 wird gesagt: was von Menschen gebannt wird, darf nicht losgekauft, sondern muß getötet werden. Eine solche Vorschrift erwarten wir nicht in einer Gesetzgebung des 4. Jahrh. Verbannung wird bekanntlich über die im Kriege Besiegten ausgesprochen. Das Gebot, kein Verbanntes zu lösen und einen verbannten Menschen zu töten, versetzt uns in die Zeit Samuels. Wir verstehen das Gebot nicht, wenn wir die alte Sitte nicht in Betracht ziehen. Dillmann meinte, V. 29

handele von einem anderen Fall als V. 28. V. 28 sei von einer unwiderruflichen Weihung die Rede, welche jedem Manne zustand, V. 29 jedoch handele es sich um einen durch das Gesetz selbst (z. B. Exod. 22, 19) oder eine gesetzliche Behörde ausgesprochenen Bannfluch. Es lasse sich nämlich nicht annehmen, daß es jedem Manne zugestanden hätte, über Leben und Tod seines Mitmenschen zu verfügen durch einfache Äußerung des Bannfluches. Eine solche Trennung läßt sich jedoch nicht annehmen, weil auch V. 28 von der Verbannung eines Menschen redet. Weil Verkauf und Lösung ausgeschlossen ist, erübrigt nur die Vernichtung, welche mit dem Begriffe חרם ursprünglich immer verbunden wird. Daß eine dem Banne verfallene Person z. B. Tempelsklave wurde, kommt niemals vor, und es läßt sich nicht beweisen, daß der Ausdruck jemals diesen Sinn hatte. 1. Kön. 9, 21 beweist, daß Verbannung und Sklaverei sich nicht decken können. Was die unwiderrufliche Weihung von V. 28 sein könnte, läßt sich daher nicht einsehen, wenn wir nicht an Vernichtung denken wollen.

In der späteren Zeit ist die Strenge der alten Sitte gelindert. Ezech. 44, 29 und Num. 18, 14 gehört alles Gebannte den Priestern. Dabei ist natürlich für die Vernichtung, welche ursprünglich mit dem Begriff Bann verbunden war, kein Platz mehr, und an Verbannung von Menschen war dabei wahrscheinlich gar nicht mehr gedacht. Ein Anspielung darauf fehlt jedenfalls. Wir stellen die Sache auf den Kopf, wenn wir ein Gesetz wie Lev. 27 für jünger als Ezech. 44, 29 erklären. Gerade wegen seiner Strenge gehört es in eine Zeit, in welcher der Begriff Bann noch mit dem Begriffe Tod verbunden war. Bertholet versucht der Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen durch die Annahme, unser Gesetz trüge den Stempel des künstlich Antiquierenden an der Stirn. Er meint, wir haben jedenfalls zu beachten, daß als Präservativ zwischen dem Gesetz und seiner Einführung in die Wirklichkeit immer noch die Macht einer Priesterschaft stand, in deren freien Willen ohne Zweifel die Annahme eines חרם gestellt war (Lev. S. 99). Davon ist uns jedoch nicht das mindeste bekannt. Daß es einer Priesterschaft zugestanden hätte, eine Weihung an die Gottheit abzulehnen, ist eine unbewiesene Vermutung, welche nicht in Einklang mit dem Begriffe der Weihung steht. Den antiken Charakter von Lev. 27 für künstlich zu erklären, ist auch willkürlich, denn gerade die Vorschrift über die Lösung des Zehnts beweist, daß wir es mit Wirklichkeit zu tun haben. Es ist nur die Theorie der Schule Wellhausens, welche diese unbewiesenen Annahmen nötig macht.

V. 26f. verbietet, Erstgeburt von Vieh durch ein Gelübde Jahve zu weihen, weil es sowieso Jahve schon gehörte. Bei unreinen

Tieren soll man die Erstgeburt loskaufen. Exod. 13, 13 schreibt vor, an deren Stelle ein Schaf zu geben oder dem Tier das Genick zu brechen. Hier wird verlangt, daß das Tier nach Schätzung losgekauft werden soll, und daß noch ein Fünftel des geschätzten Werts hinzugegeben wird. Es scheint hier also nicht freizustehen, das Tier zu töten. Falls der Wert nicht entrichtet wird, soll es verkauft werden. Der Priester erhält also jedenfalls den Wert des Tieres in Geld. Wahrscheinlich wird dieser Tarif Num. 18, 15 vorausgesetzt.

Die Stellung des Kapitels ist befremdend. Die Anspielungen auf das Jobeljahr beweisen, daß es nicht zufällig ist, daß es hier steht. Seinem Inhalte nach ist es für die Priester bestimmt, welche belehrt werden über die Weise, in welcher sie eine Schätzung vorzunehmen haben. Daß es außerhalb des Zusammenhanges steht und doch dazu gehört, läßt sich am besten erklären durch die Annahme, daß es hier gerade wegen der Hinweisungen auf das Jobeljahr aufgenommen wurde. Ursprünglich wird es ein selbständiger Tarif gewesen sein, der von den Priestern zu Jerusalem benutzt wurde. Die Auf- und Unterschrift gehören natürlich nicht zu dem ursprünglichen Text, sondern sind bei der Aufnahme des Kapitels an dieser Stelle verfaßt.

Vielleicht wird man einwenden, daß Lev. 27 jünger sein muß als Deut. 14. Es wird gewöhnlich angenommen, daß Deuteronomium die älteste Form der Darbringung des Zehnts bewahrt hat. Nach Deut. 14 wird nur der Zehnt der Feldfrüchte gefordert. Dieser Zehnt soll in Jerusalem verzehrt werden „vor Jahve“. Diese erste gesetzliche Regulierung des Zehntes zeige noch deutlich, daß der Zehnt ursprünglich zu Opfermahlzeiten verwendet wurde. Erst nachher sei es den Priestern gelungen, den ganzen Zehnt an sich zu ziehen. Weil Lev. 27 von keinen Opfermahlzeiten die Rede ist, scheint dieses Kapitel darum jedenfalls nach Deut. 14 zu stellen zu sein.

Es ist sehr fraglich, ob Deuteronomium sich hier thatsächlich an die alte Sitte anschließt. Nach Deut. 14, 23 sollen nicht nur die Zehnte, sondern auch die Erstgeburt des Viehs in Jerusalem als Opfermahlzeiten verzehrt werden. Gewöhnlich nimmt man an, daß die Erwähnung der erstgeborenen Tiere Deut. 14, 23 Glosse sei. Das tut für den historischen Wert dieser Erwähnung jedoch nichts zur Sache, denn Deut. 12, 17; 15, 19—23 wird auch vorausgesetzt, daß die Israeliten die Erstgeburten ihrer Rinder und Schafe selbst essen. Jahr für Jahr soll der Israelit und seine Familie diese verzehren an der Stätte, die Jahve erwählen wird. Wenn die jungen Tiere einen Makel haben, soll er dieselben nicht

opfern, sondern sie zu Hause essen. Es wird also angenommen, daß die Tiere einmal jährlich nach Jerusalem gebracht werden sollen und dort als Mahlopfer dargebracht werden sollen. Es liegt auf der Hand, daß dies die alte Sitte nicht sein kann, denn in diesem Falle müssen die Tiere wenigstens mehrere Wochen oder sogar Monate alt gewesen sein. Die ganze Familie kann nicht jährlich mehrere Male zu diesem Zwecke nach dem Heiligtum gereist sein. Exod. 22, 29 wird vorgeschrieben, daß die Tiere am 8. Tage nach der Geburt Jahve gegeben werden sollen. Daraus ersieht man, daß es in der ältesten Zeit nicht Sitte war, die Tiere aufzubewahren. Die Zeit der Darbringung hängt von der Zeit der Geburt ab. Es ist auch nicht wahrscheinlich, daß das Tier am 8. Tag als Mahlopfer verzehrt wurde, weil die Erstgeburt der Menschen ursprünglich Jahve geopfert wurde (Ezech. 20, 25 f.). Die Erstgeborenen der Menschen und die Erstgeburt der Tiere werden Exod. 22, 28 f. auf gleiche Linie gestellt. Es ist also wahrscheinlich, daß die Tiere den Priestern ganz zuteil wurden, wie es auch noch später (Num. 18, 18) der Fall ist. Es ist Gen. 22, 13 bei dem Ersatzopfer, das als Lösung Isaaks dargebracht wird, von einem Brandopfer die Rede und nicht von einem Mahlopfer, wie man erwarten würde, wenn Deuteronomium hier die alte Sitte bewahrt hätte. Ob alle erstgeborenen Tiere als Brandopfer dargebracht wurden oder ob sie nur den Priestern zufielen, läßt sich nicht entscheiden. Wir können jedoch nicht annehmen, daß die Vorschrift von Deuteronomium hier mit der alten Sitte übereinstimmt.

Was von der Erstgeburt gilt, scheint auch bei dem Zehnt zu beachten zu sein. Es ist natürlich ausgeschlossen, bei dem Zehnt des Königs 1. Sam. 8, 15. 17 an Mahlzeiten zu denken. Es wird dort gesagt, daß der König diesen Zehnt für sich nehmen wird. Das kann nur auf Abgabe des ganzen Zehnts gehen. Eine solche Abgabe wird auch Gen. 14, 20; 28, 22 vorausgesetzt. Es wird keinem einfallen zu behaupten, Abraham habe Gen. 14, 20 nach der Meinung des Erzählers Opfermahlzeiten gehalten oder Jakob habe versprochen, den Zehnt „von allem, das Jahve ihm geben wird“, in Opfermahlzeiten zu verzehren. Neh. 13, 12 wird der Zehnt durch ganz Israel in die Vorratszimmer des Tempels gebracht. Das entspricht dem priesterlichen Gesetze nicht, welches befiehlt, daß die Leviten den Zehnt an Ort und Stelle einsammeln und den Zehnt der Zehnte nach Jerusalem bringen sollen (Num. 18, 25 ff.). Es muß hier also eine ältere Sitte vorliegen. Bei einer Vergleichung von Neh. 13 mit Neh. 10, 36—40 stellt es sich heraus, daß die Hinweisungen auf Num. 18, 25 ff. erst nachträglich eingeschoben wurden (V. 38ᵇ, 39) und durch V. 40 nur dürftig mit dem

ursprünglichen Text in Einklang gebracht werden. Neh. 13, 12 beweist, daß die Israeliten selbst den Zehnt nach Jerusalem in die Schatzkammer des Tempels bringen sollten. Neh. 10, 38[b]. 39 sagt, daß die Leviten des Zehntes Zehnt in die Schatzkammer bringen sollen, und Neh. 10, 40 harmonisiert und sagt, daß die Israeliten und die Leviten die Abgabe des Korn usw. dahin bringen sollen. Nach Neh. 10, 38[a]; 13, 12 war es also vorgeschrieben, daß der Zehnt für die Leviten bestimmt war, den Priestern dagegen wurden die Erstlingsgaben zuteil. Diese Sitte entspricht ganz den älteren Texten 1. Sam. 8, 15. 17 usw. Es läßt sich daher vermuten, daß Deuteronomium bestrebt war, die Darbringung der Erstgeburt und des Zehnts zu ändern. Wenn es im ganzen Lande nur ein Heiligtum gab, mußte die Darbringung dieser Gaben eine Anhäufung von Produkten hervorrufen, welche für das Bedürfnis der Priester zu groß war. Darum soll der Zehnt nur einmal in jeden 3 Jahren den Leviten, Fremden und Armen überlassen werden (Deut. 14, 28; 26, 12). Es läßt sich verstehen, daß ein Gesetz, das eine so tief einschneidende Änderung wie die Zentralisation des Kultus durchzuführen wünscht, eine solche Veränderung in dieser Sache vornimmt. Die spätere Zeit hat die Last, welche diese Vorschrift nach sich zog, empfunden und war genötigt, zwei Zehnte anzunehmen. Eine Vergleichung von Lev. 27 mit Deut. 14 kann darum kaum erachtet werden, den jüngeren Ursprung von Lev. 27 zu beweisen.

Zu welcher Zeit die Darbringung des Viehzehnts außer Gebrauch kam, läßt sich nicht entscheiden. Weil die Israeliten mehr und mehr eine Stadtbevölkerung wurden, wird diese Abgabe allmählich in den Hintergrund geraten sein.

Rückblick.

Wenn wir jetzt zurückblicken, zeigt es sich, daß Leviticus nach unserer Meinung beinahe ausschließlich vorexilische Gesetze enthält.

Es liegt keine Veranlassung vor anzunehmen, daß im Leviticus eine exilische Gesetzsammlung, ein sogenanntes Heiligkeitsgesetz, enthalten sei. Es läßt sich nicht beweisen, daß mit Lev. 17 eine neue Gesetzsammlung anfängt, und es läßt sich auch nicht wahrscheinlich machen, daß Lev. 1—7. 11—16 einer jüngeren Zeit zuzuschreiben seien wie Lev. 17—26. Da, wo wir den Text mit Deuteronomium vergleichen können, wie z. B. Lev. 11, stellte es sich heraus, daß Lev. 11 den älteren Text enthält.

Diese Sammlung von Gesetzen enthält die gesetzlichen Vorschriften der Priesterschaft des Tempels zu Jerusalem. Diese

waren schon vor Hiskia in eine Erzählung über die Ereignisse am Sinai einverleibt worden, wie Lev. 24, 1—3. 5—9 vermuten läßt. Diese Verse gehören offenbar zu einer Erzählung über den Bau des ältesten nationalen Heiligtums in der Wüste. Daß in der vorexilischen Zeit eine solche Erzählung existiert haben muß, wurde Alt. Stud. III S. 106 ff. gezeigt.

Im 8. Jahrh., in der Zeit von Achaz und Hiskia, sind diese Gesetze (vielleicht auf einer besonderen Rolle) abgeschrieben und mit zeitgemäßen Bemerkungen versehen, welche sich auf den Melek-Kult beziehen. Der religiöse Reveil dieser bedrängnisvollen Zeiten führte Achaz und das Volk dazu, auf alte religiöse Sitten zurückzugreifen, auch die Priester des Tempels taten dieses in ihrer Weise. Sie verpönten den alten Melek-Kult, brachten jedoch auch ihrerseits längst vergessene Vorschriften in den Vordergrund und erinnerten an das Jobeljahr und die früheren Abgaben an die Priester (Lev. 25—27). Die Schlußrede Lev. 26, 3—46 setzt diese Gesetze in die Beleuchtung, welche die Zeitumstände zu erfordern schienen. Die Fortführung eines Teils der Bewohner des Ost-Jordanlands (1. Chron. 5, 26) und Nord-Israels erschien als eine schreckliche Warnung. Der nur für die Priester bestimmte Tarif Lev. 27 wurde als Anhang aufgenommen.

So wie Deuteronomium das Buch der Reform Josias ist, so ist Leviticus wegen Lev. 25—27 als das Buch der Reformation Hiskias zu betrachten.

Natürlich ist auch der Einfluß der nachexilischen Soferim im Leviticus bemerkbar, namentlich in der Erzählung Lev. 8—10 und in einigen Abschnitten in Lev. 6 und 7. Die nachexilischen Bestandteile sind jedoch verhältnismäßig nur sehr wenige.

Die Meinung, daß der Inhalt dieser Gesetze in materieller Hinsicht viel altes Gut enthalten mag, daß jedoch die Gesetzeskörper in literarischer Hinsicht alle jung seien, hat sich öfters als unhaltbar erwiesen. Die nachexilischen Einschübe, welche sich dem eigentlichen Text nicht anpassen lassen, cf. z. B. Lev. 6, 12—16 u. ä. beweisen schon, daß die eigentliche Gesetzgebung älter ist.

Dies zu erkennen ist namentlich für die Geschichte der israelitischen Religion sehr wichtig. Bei dem Aufbau dieser Geschichte, wie Wellhausen u. a. sie vorgenommen haben, ist man durch die kritischen Voraussetzungen dazu gekommen, viele Sachen, welche uralt sein müssen, für eine künstliche Neuerung zu erklären. Hoffentlich wird vorstehende Untersuchung vielleicht einigen Wenigen den Eindruck geben, daß eine solche Meinung nicht berechtigt ist.



